

Исследования по истории русской мысли

---

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
РУССКОЙ МЫСЛИ

*Под общим редактором М. А. Колерова*

---

ТОМ ДВАДЦАТЬ ВОСЬМОЙ

---

НАТАЛИЯ ФИЛИППЕНКО

КИЕВСКИЕ  
ФИЛОСОФСКИЕ  
ОБЩЕСТВА  
НАЧАЛА XX ВЕКА

---

Модест Колеров  
М о с к в а 2 0 2 1

УДК 347.471.7(477-25)``20  
ББК 87.3(2)52-05  
Φ 53

**Филиппенко, Наталия**

**Φ 53 Киевские философские общества начала XX века / Н. Филиппенко. — М. : Модест Колеров, 2021. — 298 с. (Исследования по истории русской мысли. Т. 28)**

ISBN 978-5-905040-70-2

347.471.7(477-25)``20  
87.3(2)52-05

ISBN 978-5-905040-70-2

© Наталия Филиппенко, текст, 2021  
© М . А. Колеров, составление,  
общая редакция серии, 2021

---

## СОДЕРЖАНИЕ

От автора .....	7
Предисловие .....	10
<b>ЧАСТЬ I.</b>	
<b>КИЕВСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (1908–1919)</b>	
Глава 1. Период становления: КРФО под председа- тельством П. В. Тихомирова (1908 — январь 1910) .....	17
Глава 2. Под сенью киевских духовных школ: КРФО под председательством П. П. Кудрявцева (февраль 1910 — май 1912) .....	47
Глава 3. Продолжение традиции: КРФО под председательством В. И. Экземплярского (осень 1912 — 1916) .....	97
Глава 4. Время потрясений: КРФО под председа- тельством В. В. Зеньковского (1917–1919) .....	144
<b>ЧАСТЬ II.</b>	
<b>КИЕВСКОЕ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (1914–1919)</b>	
Глава 1. КНФО: история организации .....	169
Глава 2. КНФО: история идей .....	185
Послесловие .....	228

## Приложения

Заседание Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия 19 декабря 1907 года об отказе в регистрации Киевского религиозно-философского общества .....	235
Заседание Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия 23 января 1908 года о регистрации Киевского религиозно-философского общества .....	238
Устав Киевского религиозно-философского общества .....	241
Перечень заседаний Киевского религиозно-философского общества (1908–1919) .....	250
Список лиц, участвовавших в заседаниях Киевского религиозно-философского общества с 1908 по 1919 г. ....	258
[Истомин]. Польский мессианизм и его главные представители в прошлом веке (доклад) [конец XIX — начало XX в.] .....	264
Устав Киевского научно-философского общества ....	279
Речь при открытии научно-[философского] общества. 1914 г. ....	286

---

## От автора

В начале 1990-х мне посчастливились прочесть книгу киевского историка Александра Анисимова «Скорбное бесчувствие. На добрую память о Киеве, или грустные прогулки по Городу, которого нет»<sup>1</sup>. Книга, написанная талантливым, неравнодушным человеком, открывшая утраченный архитектурный и культурный Киев начала XX века, не забылась. Остались в памяти и слова «грустные прогулки по Городу, которого нет», «скорбное бесчувствие», запомнились как печальный итог утерянной культуры Киева и отношения к ней. Вот и сейчас, post factum, когда мое повествование об истории киевских философских обществ начала XX века завершено, кажется, что и оно — такой же ностальгический рассказ о той киевской религиозной и философской культуре, которой уже нет, о людях, не просто говоривших, но живших Православием, свидетельством чего стал пройденный ими путь.

Мое исследование истории Киевского религиозно-философского (1908–1919) и Киевского научно-философско-

---

<sup>1</sup> А. Анисимов. Скорбное бесчувствие. На добрую память о Киеве, или грустные прогулки по Городу, которого нет. К., 1992.

го (1914–1919) обществ началось со знакомства со статьей историка Сергея Шурлякова «К истории философских обществ в Киеве»<sup>2</sup>, вернувшей их из зоны умолчания и забвения. В статье лишь пунктиром были прорисованы контуры истории обществ, менявшей свои очертания по мере изучения новых, неизвестных материалов. Но это не умаляет работы, проделанной автором, — благодаря ей нам открылась дверь в мир утраченной философской культуры.

Мне, философу, не знакомой с основами архивной работы, привычной для историка, пришлось пройти трудный путь поисков, поскольку, в отличие, например, от Петербургского религиозно-философского общества (1907–1917), каких-либо более-менее цельных архивов ни Киевского религиозно-философского, ни Киевского-научно-философского обществ не сохранилось. Это было похоже на детективное расследование: штудирование описей фондов в различных архивах Киева, между которыми оказались распорощены даже учредительные документы, изучение личных фондов известных и возможных участников обществ, просмотр огромного количества газет (для установления дат и тем заседаний, а иногда и их краткого описания) и журналов (для поиска статей, основу которых составили тексты докладов). Но каждое открытие, полученное путем преодоления таких преград, приносило радость узнавания новых смыслов, которые важно было изложить, не исказив, насколько это возможно, субъективностью восприятия и оценок. Удалось ли это — судить читателю.

Книга состоит из двух частей. Первая — «Киевское религиозно-философское общество (1908–1919)», является дополненным вариантом книги<sup>3</sup>, опубликованной в Киеве в 2009 г. Вторая — «Киевское научно-философское общество

<sup>2</sup> С. Шурляков. До історії філософських товариств у Києві // Філософська і соціологічна думка. 1993. № 7–8. С. 147–186.

<sup>3</sup> Н. Филиппенко. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории. К., 2009.

ство (1914–1919)», подготовлена для этого издания на основе статей, написанных в основном на украинском языке в 2012–2017 гг., существенно дополненных новыми материалами. Они посвящены дорогим для меня людям: первая часть — моей маме, Надежде Николаевне Филиппенко, во время тяжелой болезни которой была написана; вторая часть — моему мужу, Илье Владиславовичу Назарову, чье понимание и поддержка помогли мне завершить эту книгу.

Мои особые слова благодарности — Модесту Алексеевичу Колерову за предоставленную возможность опубликовать эту книгу в серии «Исследования по истории русской мысли», уникальном издании, созданном его многоletnimiimi трудами. Я также признательна Геннадию Евгеньевичу Аляеву за внимание к моей работе, посвященной истории Киевского религиозно-философского общества, и рекомендации ее к публикации в этой серии. В ее окончательном варианте книга состоялась и благодаря Андрею Викторовичу Мартынову, его вдумчивому отношению к авторскому тексту и важным редакторским замечаниям и советам.

---

## Предисловие

Философский Киев начала двадцатого столетия (как, впрочем, и Москва, и Петербург) отличался от того, каким он был в веке девятнадцатом. Здесь философия перестала быть лишь предметом изучения в учебных заведениях, главными из которых, вне сомнения, были Императорский университет св. Владимира и Киевская Духовная Академия, либо темой для научных изысканий. О ней говорили и спорили на заседаниях Киевского религиозно-философского (1908–1919) и Киевского научно-философского (1914–1919) обществ, и участие в этих дискуссиях, которые иногда, о чем свидетельствовали киевские газеты, затягивались до поздней ночи, принимали не только те, для кого философия была академическим занятием, но и, как тогда говорили, широкая публика — историки, экономисты, богословы, священники, литераторы, филологи, юристы, врачи, студенты. Деятельность этих обществ была связана не с преподаванием философских дисциплин, что, в основном, характерно для учебных заведений, а с презентацией собственных исследований их участниками, с созданием своеобразной площадки для широкой дискуссии по актуальным философским

(а в случае с КРФО — и религиозным) проблемам, к которой могли присоединиться и профессиональные философы, и представители других гуманитарных и естественных наук.

Как нам представляется, значимость религиозно-философских и научно-философских обществ в философской жизни России начала XX века все еще остается непонятой и недооцененной: самый простой маркер — достаточно краткий перечень посвященных им исследований<sup>1</sup>. Однако сами участники этих обществ, имена которых известны не только историкам философии, оценивали их роль совсем иначе. Спустя годы Николай Бердяев писал: «Одно время Религиозно-философские общества были довольно популярны, ( ...) это были умственные и духовные центры. Религиозно-философские общества выработали свой стиль постановки и обсуждения проблем. Каждая проблема обсуждалась в духовной целостности, в каждой проблеме философской, культурной, социально-исторической виде ли религиозное ядро и основу. Споры проходили на высоком культурном уровне и доходили до больших умственных утончений. Справедливость требует признать, что тут действовали люди самого высокого уровня умственной культуры»<sup>2</sup>. Сам период отечественной философии начала XX века он определял следующим образом: «В эти годы подготовлялась русская оригинальная религиозная философия»<sup>3</sup>. Борис Яковенко, известный историк русской философии, одним из внешних факторов, свидетельствовавших в 1910-х гг. о приближении расцвета философской мысли

<sup>1</sup> Например, КРФО до этого исследования было посвящено всего несколько работ: С. Шурляков. До історії філософських товариств у Києві; J. Scherrer. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligenz — Mitglieder (1901–1917). Berlin, 1973. P.226–234 (здесь деятельность КРФО рассматривалась на основании анализа содержания журнала «Христианская Мысль»).

<sup>2</sup> Н. А. Бердяев. Самопознание. М., 2006. С. 188.

<sup>3</sup> Там же. С. 190.

в России, называл возникновение и деятельность философских обществ<sup>4</sup>.

В отличие от философских объединений предыдущего столетия, которые возникали при университетах, либо существовали в виде кружков или журфиксов (частных собраний в определенный день недели), философские общества начала XX века представляли собой официально зарегистрированные, самостоятельные структуры, что стало возможным лишь с марта 1906 года. Это открывало новые возможности для философского диалога и сотрудничества: между преподавателями светских и духовных заведений, между профессионалами и любителями философии, между философами и представителями других наук, между сторонниками определенных философских направлений. Самыми крупными из религиозно-философских объединений (которых было гораздо больше) были Московское, Петербургское и Киевское религиозно-философские общества. Среди научно-философских обществ, появившихся в начале XX века, следует упомянуть в Москве — Научно-философское общество, Московское общество по изучению научно-философских вопросов, Студенческое философское общество, в Петербурге — Философское собрание, в Киеве — Киевское научно-философское общество.

Можно утверждать, что исследование столь важных странниц истории философской мысли в России, как осмысление деятельности религиозно-философских и научно-философских обществ начала XX века, только начинается. Меньше всех повезло именно киевским философским обществам, поскольку среди архивных материалов и дореволюционных публикаций, касающихся их истории, до сих пор не обнаружены ни протоколы заседаний, ни дневники участников, содержащие подробное описание событий, наполнявших их существование. Картины жизни КРФО и КНФО вос-

---

<sup>4</sup> Б. Яковенко. Десять лет русской философии (1914–1924) // Логос. 1925. Кн. I. С. 195.

становятся путем собирания множества фрагментов, затерявшихся в архивах, газетной и журнальной периодике, частных собраниях, фондах музеев. Очевидно, нас ждет долгий путь обнаружения новых документальных свидетельств, с неизбежным уточнением ранее установленного, дополнением его неизвестными подробностями. Попыткой воссоздать документально, как можно полнее, историю организаций и историю идей Киевского религиозно-философского и Киевского научно-философского обществ явится предлагаемое исследование.



ЧАСТЬ I.  
КИЕВСКОЕ  
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО  
(1908–1919)

---

*Светлой памяти моей мамы,  
Надежды Николаевны Филиппенко  
(† 23.01.2008)*

*Наш путь, наше призвание — послужить  
Православию перенесением его начал, его духа  
в нашу жизнь; это и есть построение право-  
славной культуры, раскрытие в частной и ис-  
торической жизни заветов христианства.*

*В. В. Зеньковский*

---

## Глава 1. Период становления: КРФО под председательством П. В. Тихомирова (1908 — январь 1910)

Возникновение религиозно-философских обществ как официальных организационных структур стало возможным благодаря Указу от 4 марта 1906 года «О временных правилах об Обществах и Союзах»<sup>1</sup>, в котором были четко выписаны процедура и условия регистрации тех или иных общественных образований, что фактически свидетельствовало о формировании гражданского общества в России. В октябре 1906 года было зарегистрировано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (Московское РФО)<sup>2</sup>, а летом 1907 года — Петербургское РФО<sup>3</sup>. Киев-

<sup>1</sup> 27479. — Марта 4. Именной Высочайший указ, данный Сенату (Собр. Указ. 1906 г. марта 7, отд. I, ст. 308). О временных правилах об Обществах и Союзах // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. 1906. Отд. 1-е. Т. 26. СПб., 1909. С. 201–207.

<sup>2</sup> В ноябре 1905 г. учредителям в регистрации общества было отказано ввиду того, что устав общества не был утвержден Министром внутренних дел. По указу от 4 марта 1906 г. этого не требовалось. Подробнее см.: А. А. Носов. От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 93–94.

<sup>3</sup> Подробнее см. в: А. А. Ермичев. Сезоны Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества // Вестник Русской Христианской Гуманитарной академии. 2006. Т. 7. Вып. 2. С. 133–154.

ское религиозно-философское общество также могло появиться в 1907 году. Однако, 20 декабря<sup>4</sup> газета «Киевская Мысль» писала: «Вчера под председательством Киевского вице-губернатора Н. Н. Чихачева в губернском правлении состоялось очередное заседание особого присутствия по делам об обществах и союзах ( ...) Не получили легализации: ( ...) 5) устав Киевского религиозно-философского общества»<sup>5</sup>. Причина отказа — в уставе не указано местонахождение правления и ничего не сказано о лицах, не могущих быть членами общества. 15 января 1908 года учредители (профессора В. З. Завитневич (Киевская Духовная Академия), П. В. Тихомиров (Нежинский историко-филологический институт, Высшие коммерческие курсы (коммерческий институт)), и. д. доцента КДА П. П. Кудрявцев и приват-доцент А. Ф. Одарченко (Университет св. Владимира)) подали документы вторично с учетом указанных замечаний, и 23 января КРФО было зарегистрировано<sup>6</sup>.

Если уставы Московского и Петербургского РФО в значительной мере дублировали друг друга<sup>7</sup> (по воспоминаниям члена ПРФО А. А. Мейера, его устав «был списан

<sup>4</sup> Все даты до 1918 года указаны по старому стилю.

<sup>5</sup> Общества и союзы // Киевская Мысль. 20 декабря 1907 (2 января 1908). № 328. См. также: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 22.11–19.12.1907 г. // Государственный архив Киевской области (ГАКО). Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 45. (См.: Приложение 1.)

<sup>6</sup> См.: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 23.01–20.02.1908 г. // ГАКО. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 61–62. (См.: Приложение 2). Объявление о внесении в реестр обществ и союзов устава КРФО опубликовано в газете «Киевские губернские ведомости» 20 марта (2 апреля) (№ 32), 22 марта (4 апреля) (№ 33) и 27 марта (9 апреля) (№ 34) 1908 года.

<sup>7</sup> Ср.: А. А. Носов. От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу. С. 91–93 (Устав МРФО); Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917). / Публ. Е. В. Бронниковой // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 123–125 (Устав ПРФО).

с московского религиозно-философского общества»<sup>8</sup>), то устав Киевского РФО<sup>9</sup> был выписан значительно подробнее и имел целый ряд отличий. В нем в частности было указано, что членами общества могут быть также и те, кто не проживает в Киеве (§ 2), перечислены категории лиц, которые не могут быть членами КРФО (§ 4, примечание), оговорено участие в собраниях представителей печати (§ 11, примечание), более детально охарактеризованы принципы организации работы совета (§ 14–18) и проведения общих собраний (§ 20–25)<sup>10</sup>.

Обществу было разрешено начать свою деятельность 6 марта 1908 года<sup>11</sup>. Заседания КРФО проходили преимущественно в Киевском общественном собрании (сначала — в Музыкальном переулке, 1, а затем по ул. Владимирской, 45), в 1909 г. несколько заседаний было организовано в украинском клубе (ул. Владимирская, 42), в январе 1917 г. — в помещении педагогического музея имени Наследника Цесаревича Алексия (ул. Владимирская, 57), в марте этого же года — в Университете св. Владимира, в апреле и июне — в коммерческом институте; в мае и октябре 1918 г. — в гимназии А. В. Жекулиной (ул. Львовская, 27). Возможно, выбором основного места проведения заседаний КРФО обязано издателю газеты «Киевская Мысль» Рудольфу Карловичу Лубковскому, бывшему товарищем председателя, а затем председателем совета старшин Киевского общественного собрания и способствовавшему освещению деятельности общества на страницах га-

<sup>8</sup> Цит. по: Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917). С. 120.

<sup>9</sup> Устав Киевского Религиозно-философского общества. Дело об Обществах и Союзах, утвержденных на основании закона 4 марта 1906 г. 7.12.1906–20.03.1909 гг. // Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИА Украины). Ф. 442. Оп. 636. Ед. хр. 647 Ч. III Л. 600–607. (См.: Приложение 3).

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. Л. 599.

зеты, а также членам КРФО, старшинам этого же собрания А. Б. Гольдману и Н. Ф. Стадомскому, последний был также старшиной украинского клуба.

Итак, «6 марта (1908 г. — Н. Ф.) состоялось первое, учредительное собрание Киевского религиозно-философского общества, на котором были произведены выборы членов совета общества. Председателем общества избран проф. П. В. Тихомиров, товарищем его — П. П. Кудрявцев, казначеем — о. Липковский, секретарем — В. В. Зеньковский, тов. секретаря — А. А. Евсевский, членами совета — В. З. Завитневич и А. Ф. Одарченко. Кандидатами в члены совета избраны В. Д. Попов и А. И. Максаков»<sup>12</sup>. Таким образом, все учредители КРФО, зарегистрированного 23 января 1908 г.<sup>13</sup>, — П. В. Тихомиров, П. П. Кудрявцев, В. З. Завитневич и А. Ф. Одарченко — оказались во главе общества. Собрание КРФО от 10 марта 1909 г. при оставшихся председателем и товарищем председателя Тихомирове и Кудрявцеве внесло изменения в состав совета, членами которого стали профессора КДА В. З. Завитневич, В. И. Экземплярский, доцент КДА В. Д. Попов, журналист В. Н. Лашнюков, священник Василий Липковский, кандидатами — В. Я. Головня и В. С. Костецкий. Секретарем остался студент Университета св. Владимира В. В. Зеньковский, казначеем избран преподаватель первой мужской гимназии А. Б. Селиханович<sup>14</sup>.

Особенностью руководства КРФО этого периода является то, что подавляющее большинство его (товарищ председателя, почти все члены и кандидаты в члены совета) —

<sup>12</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 8 (21) марта 1908. № 68. Информацию о лицах, участвовавших в заседаниях КРФО, см.: Приложение 5.

<sup>13</sup> См.: Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 23.01–20.02.1908 г. // ГАКО. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 61–62. (См.: Приложение 2).

<sup>14</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 12 (25) марта 1909. № 70.

преподаватели либо КДА, либо духовных училищ, связанные религиозную жизнь и ее преобразования с Православной Церковью. Это сближало Киевское РФО с Московским РФО памяти Вл. Соловьева, участники которого считали, что «смысл, содержание и теоретическое оправдание наше религиозное движение найдет, только идя по пути, указанному русским философом Владимиром Соловьевым. Правда, часто его решения были приблизительны, неточны, недостаточно углублены, даже противоречивы, но его неустанное стремление христиански освещать и оценивать всю жизнь, литературу, искусство, факты общественной жизни, его методы, цели его философии, главные выводы — идея Богочеловечества и мира как становящейся Церкви — настолько еще не пройдены до конца, что религиозное сознание долго еще будет отправляться в своих настроениях от Соловьева. Пропаганду и проведение в жизнь этого круга идей и взял на себя небольшой кружок единомышленников, и одним из орудий в этом деле и представилось создание соответствующего общества»<sup>15</sup>. В то же время председатель КРФО П. В. Тихомиров был, скорее, близок к реформаторству в духе Петербургского РFO, т. е. поиску «новой свободной религии», что становится очевидным при изучении дискуссий, происходящих в КРФО. Именно такая позиция Тихомирова, вероятно, вызвала нелицеприятную оценку его, прозвучавшую в переписке между членами МРФО С. Н. Булгаковым и А. С. Глинкой: «Относительно Религиозно-философского общества<sup>16</sup> ничего не решили (...) В Киеве тоже есть. Там пародирует Павел Тихомиров»<sup>17</sup>. Нет сомнения, что оценка эта вызыва-

<sup>15</sup> Е. Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве // Век. 1907. № 9. С. 108.

<sup>16</sup> Имеется в виду МРФО.

<sup>17</sup> С. Н. Булгаков. Письмо к А. С. Глинке, 15 мая 1908 // Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 165.

на программным докладом П. В. Тихомирова «Современные задачи религиозной мысли и практики», прочитанном на первом открытом заседании КРФО 25 апреля 1908 г., что станет понятным из дальнейшего изложения. Хотя для этого отрезка истории Киевского РФО с самого начала был характерен идейный конфликт между председателем и советом общества, но, вероятно, позиция Тихомирова первоначально имела поддержку среди его членов, поскольку в 1909 г. он был избран председателем вторично.

Причину этих разногласий, которые выразились в оживленных дискуссиях буквально на всех заседаниях этого этапа развития КРФО, на наш взгляд, следует искать в слишком расплывчатой формулировке § 1 его Устава<sup>18</sup>, определявшего цель общества, что, впрочем, было характерно и для Уставов МРФО и ПРФО<sup>19</sup>, и соответственно — в порядке вступления в действительные члены общества (§ 3 Устава), от позиции которых зависело то, какие идеи будут преобладать в нем. Удивительно, но уже одно из первых сухих сообщений в прессе зафиксировало именно эти моменты, хотя его автор, вероятно, не подозревал об их значимости для истории КРФО: «общество имеет своей целью “всестороннюю разработку вопросов религии и философии”. Действительными членами общества являются лица, которые, по их приглашении, являются в первое общее собрание общества, подпишутся под утвержденным его уставом и вступят в число его членов»<sup>20</sup>. Таким образом, уставные формулировки оказались шире той идейной платформы, на которой

<sup>18</sup> Устав Киевского Религиозно-философского общества. Дело об Обществах и Союзах, утвержденных на основании закона 4 марта 1906 г. 7.12.1906–20.03.1909 гг. // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Ед. хр. 647 Ч. III. Л. 600. (См.: Приложение 3).

<sup>19</sup> См.: А. А. Носов. От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу. С. 91–93 (Устав МРФО); Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917). С. 23–125 (Устав ПРФО).

<sup>20</sup> Киевское религиозно-философское общество // Киевская Мысль. 30 марта (12 апреля) 1908. № 90.

стояло большинство из создателей КРФО — христиански (читай: православно. — Н. Ф.) осмысливать существующие реалии. Такая широта была неслучайной: РФО видели свою задачу в том, чтобы обратить ко Христу те слои общества, которые искали Бога на ложных путях. Это дало возможность участвовать в их работе людям самых разнообразных религиозных убеждений: «Основную массу посетителей и членов общества составляют учащаяся молодежь, интеллигенты, полуинтеллигенты из рабочих, каторщиков и пр., все больше лица, не выяснившие себе окончательно своей веры; обособленно от них стоит: группа духовных лиц, большая группа толстовцев, затем — мистики “декадентского” склада, евангелики, баптисты, лица с мировоззрением левых партий и другие»<sup>21</sup>. Но здесь же таилась опасность того, что РФО не выполнят свою неписанную задачу — утверждение правоты православного миропонимания, чего удалось избежать МРФО и КРФО, но что оказалось не под силу ПРФО. Неудовлетворенность широтой обсуждаемых вопросов, уводящей мысль из православного контекста, со временем привела к созданию православной секции в КРФО<sup>22</sup>, а также выразилась в издании журнала «Христианская Мысль» (1916–1917), который изначально был определен как «орган православного самосознания»<sup>23</sup>.

Именно этот смысловой «зазор» между позицией большинства членов совета КРФО и формулировкой § 1 его Устава, по нашему мнению, определил характер и содер-

<sup>21</sup> Е. Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве. С. 108.

<sup>22</sup> Впервые эта идея была озвучена на отчетно-выборном собрании в феврале 1910 г.: «При обсуждении отчета некоторые члены общества предлагали учредить две секции: христианскую, для изучения христианства, и философскую» (Религиозно-философское общество // Киевские Вести. 21 февраля (6 марта) 1910. № 52).

<sup>23</sup> Журнал «Христианская Мысль» // Киевская Мысль. 10 (23) ноября 1915. № 312.

жение дискуссий первых лет существования общества, обнаруживших идейные разногласия между председателем и советом. Все многообразие докладов, прочитанных в КРФО с апреля 1908 г. по январь 1910 г.<sup>24</sup>, можно свести к обсуждению следующих вопросов: 1) анализ современного религиозного движения; 2) определение его отношения к Православной Церкви; 3) рассмотрение роли интеллигенции в религиозном возрождении; 4) философское осмысление истин христианского вероучения. И буквально каждый из них вызывал четкое размежевание позиций членов общества, преобладающей среди которых оказывалась православная. В конечном итоге это привело в феврале 1910 г. к избранию председателем КРФО профессора КДА П. П. Кудрявцева.

Пожалуй, стержневым среди перечисленных вопросов был вопрос о религиозном движении или возрождении в России. Не только потому, что обсуждению его (прямо или косвенно) было посвящено 10 заседаний КРФО этого периода, т. е. примерно половина, но и по причине его определяющего влияния на рассмотрение, по крайней мере, двух последующих вопросов. Уже первое заседание КРФО от 25 апреля 1908 г., состоявшееся после учредительного собрания, открылось докладом председателя общества П. В. Тихомирова «Современные задачи религиозной мысли и практики», который начал с утверждения, что «современное Православие находится в упадке и как теоретическая доктрина, и как практическая сила»<sup>25</sup>. По его мнению, «Православие было сильно в меру его неизвестности и, главным образом, в силу его тесной связи с национальной идеей»<sup>26</sup>, упрочение которой он припи-

<sup>24</sup> Перечень докладов см. в: Приложение 4.

<sup>25</sup> В киевском религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 27 апреля (10 мая) 1908. № 116.

<sup>26</sup> Первое заседание религиозно-философского общества в Киеве // Киевские Вести. 27 апреля (10 мая) 1908. № 112.

сывает славянофилам, рассматривая их позицию как одну из попыток реставрации Православия. Все эти попытки, включая философскую, связанную с именами В. Соловьева, архиепископа Антония (Храповицкого), и научную, «охраняли современную религиозную мысль и практику от резкого разрыва с прошлым Православия»<sup>27</sup>. В современном религиозном движении Тихомиров отмечает те пути, которые кажутся ему наиболее перспективными для выхода из кризиса: неосхоластицизм (школа В. Соловьева), реформизм (церковно-обновленческое движение) и ревизионизм (радикальный пересмотр основ Православия). Доклад вызвал резкую критику (в частности, П. В. Тихомирову возражали В. З. Завитневич, В. Д. Попов, В. В. Зеньковский, А. Б. Селиханович), сущность которой сводилась к тому, что религиозный кризис имеет вовсе не богословские основания, а связан со слабостью религиозной жизни, с тем, что Православие не стало общественной силой.

Ровно через полгода, 30 октября 1908 г., состоялся доклад товарища председателя П. П. Кудрявцева, обсуждение которого продолжилось 4 ноября. Уже само название («О мерах к религиозному возрождению России») обнаруживало диаметрально противоположную оценку его автором отечественного религиозного движения. В отличие от П. В. Тихомирова, докладчик говорил не о кризисе, а об усиливающемся в русском обществе религиозном движении и, продолжая линию Хомякова и Киреевского, не-правомерно сведенную Тихомировым к национально понятому Православию, о необходимости «практического со-зидания религиозной жизни, а не одного только теоретического и академического обсуждения вопросов религии»<sup>28</sup>. Во время дискуссии по вопросу о задачах и способах рели-

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 1 (14) ноября 1908. № 303.

гиозного возрождения в России председательствовавший на заседании П. В. Тихомиров «предложил собранию высказаться по следующим пунктам: 1) есть ли действительно какие-нибудь признаки религиозного движения в русском обществе; 2) какие цели должно себе наметить это движение; 3) какие практические пути достижения намеченной цели; 4) насколько целесообразны рекомендуемые способы религиозного возрождения»<sup>29</sup>. Остановимся более подробно на этой дискуссии, поскольку именно она выявила весь спектр мнений членов общества и по вопросу о религиозном движении в России, и о роли в нем религиозно-философских обществ, а также очертила их отношение к Православной Церкви. Протоиерей Павел Светлов, оценивая процессы, происходящие в религиозной жизни России, заметил, что доминирующими в них являются социальные мотивы, а это вызывает сомнение, являются ли они действительно религиозными. Он предостерегает от разрыва с Церковью, который «образовал бы непроходимую и опасную пропасть и нанес бы ужасный удар религии»<sup>30</sup>. Но и положение как самой Церкви, так и внутри нее требует преобразований: должно быть изменено отношение Церкви и государства, в ней самой следует устраниТЬ «юридическую закваску и монашеское владычество»<sup>31</sup>, и то-

<sup>29</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 1 (14) ноября 1908. № 303.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Подобное суждение о монашестве, которое о. Георгий Флоровский назвал «протестантизмом восточного обряда», было довольно распространенным в то время и содержало «выпады против монашеской монополии в управлении Церковью, против касты ученого монашества», суть которых состояла «в том, что постригаются не для аскезы, а для карьеры и поэтому последующая их жизнь и епископов, выходящих из этой среды, ничего общего с монашеским призванием не имеет (...), а бюрократическая система управления Церковью делает приходское духовенство совершенно бесправным перед этими епископами, превращая епископов в деспотов-тиранов» (Д. В. Поступовский. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 19). Эта крити-

гда не будет необходимости довольствоваться суррогатами религии»<sup>32</sup>. О необходимости церковных реформ говорили также В. В. Зеньковский и В. З. Завитневич: Церковь должна освободиться в равной мере и от цезарепапизма, и от папоцезаризма, изменить свое отношение к культуре, откаться от подмены нравственного начала юридическим, что создает угрозу формальной принадлежности к Церкви ее членов.

Присутствовавший на заседании член Петербургского РFO Н. А. Бердяев сделал шаг к разграничению религиозного движения и Церкви, поставив вопрос о том, «может ли Церковь в настоящее время иметь в себе всю полноту религиозной жизни, и каково соотношение между Церковью как мистическим телом и церковью как внешней эмпирической формой выявления религиозной сущности»<sup>33</sup>. П. В. Тихомиров идет дальше, рассматривая религиозное движение как нейтральное по отношению к той или иной церкви. С его точки зрения, религиозно-философские общества «должны искать совершенно свободно, не предрешая ничего, не связывая себе рук ничем. Если в результате этих исканий окажется какое-нибудь новое религиозное слово, новая религия, — то этого нечего бояться»<sup>34</sup>. Точка зрения Тихомирова, а косвенно и близкая, но более взвешенная позиция Бердяева, вызвала возражения В. В. Зеньковского, согласно которому хотя «эмпирическая сторона церкви многих соблазняет, но зато мистическая ее сущность остается всегда неприкосновенной и обязательной,

---

ка, с одной стороны, способствовала подготовке православного сообщества к восстановлению патриаршества и соборного начала в Церкви, а, с другой, — стала побудительной причиной для обновленчества 20-х гг. прошлого века.

<sup>32</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 1 (14) ноября 1908. № 303.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 6 (19) ноября 1908. № 296.

и нельзя быть христианином, не принадлежа к какой-нибудь церкви»<sup>35</sup>.

Дискуссия выявила и различное понимание членами КРФО задач религиозно-философских обществ в религиозном движении. П. В. Петровский, О. О. Радецкий и В. Я. Головня, возражая П. П. Кудрявцеву, связывали их деятельность с широким философско-научным обсуждением религиозных вопросов, считая, что «и мистические касания личности к Богу, и этико-волевые переживания ее должны принадлежать *общине*, а не обществу, для которого есть только один путь деятельности — рационалистическое оправдание религии»<sup>36</sup>. Н. А. Бердяев также считал, что деятельность религиозно-философских обществ должна быть ограничена философским и научным оправданием христианства при признании автономности религиозной жизни его членов.

Солидарную с Кудрявцевым позицию заняли В. В. Зеньковский, священник Константин Кмита, А. Б. Селиханович, В. И. Бощко, В. Н. Лашнюков. Не отрицая важности философского осмысления христианских истин, они настаивали на том, «что само познание Бога требует мистической жизни, мистического творчества, религиозного опыта, подвига и жертвы религиозной совести ( ...) Вопрос этот ( ...) не таков, чтобы удовлетвориться только рационалистическим ответом. Это вопрос *целого* человека, это боление религиозной совести, которое может успокоить только религиозное делание, религиозный подвиг, правда целостной религиозной жизни»<sup>37</sup>. В. И. Бощко говорил также о необходимости социального служения Церкви, слабость которого, по его мнению, способствует упрочению сектантства,

<sup>35</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 6 (19) ноября 1908. № 308.

<sup>36</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 6 (19) ноября 1908. № 296.

<sup>37</sup> Там же.

сосредоточившего свою деятельность именно на социально-экономических запросах. С его точки зрения, вклад религиозно-философских обществ состоит в высказывании отношения к социальным проблемам современности, требующим религиозного осмыслиения, они не должны замыкаться на чисто академическом обсуждении религии. Следует отметить, что суждение по этому вопросу четко размежевало православное крыло КРФО, тяготеющее к позиции П. П. Кудрявцева, и тех, кто не связывал религиозное возрождение в России только с христианством, — в частности, О. О. Радецкого и В. Я. Головню, являвшихся также членами Киевского отделения Русского теософического общества.

Новый всплеск дискуссий относительно места религиозно-философских обществ в религиозном движении происходит на отчетно-выборном собрании, растянувшемся вследствие этого на два заседания (17 февраля и 10 марта 1909 г.). П. П. Кудрявцев указал на три направления, ярко обозначившиеся в обществе: 1) стремление образовать христиански бытовую общину, однако из-за слишком широкой религиозной платформы, заданной Уставом, оно не могло быть реализовано<sup>38</sup>; 2) теоретическое осмысливание религиозно-философских проблем; 3) религиозно-философский анализ некоторых социально-политических вопросов современности, связанных с вопросами религии<sup>39</sup>. Признав, что в обществе возобладало второе направление, он подчеркнул его ущербность, выразившуюся в индифферентном отношении КРФО к жизни Церкви (в частности, к истории с т. н. автономией духовных академий). Для

<sup>38</sup> Эта идея нашла свое воплощение в 1917 г. в братстве Иисуса Сладчайшего, куда вошли члены КРФО (См.: О. Локтева. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997. С. 221).

<sup>39</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 19 февраля (4 марта) 1909. № 50.

Кудрявцева, такая позиция — свидетельство равнодушия «к угашению “духа жива”. Пусть же явятся они сюда (...) и открыто заявят, что им нет никакого дела до религии! Но в таком случае пусть до конца порывают с религией, пусть оставят свое притворное ханжество и религиозное лицемерие, пусть прекратят свое фарисейское хождение в храмы и тем устранит соблазн!»<sup>40</sup> Диаметрально противоположную точку зрения высказал председатель КРФО П. В. Тихомиров, выступив против вмешательства в жизнь Церкви, поскольку она «будет обойдена в процессе образования новой свободной религии»<sup>41</sup>. Согласно ему, РФО являются философскими по преимуществу, поэтому в них должно преобладать теоретическое направление, исключающее участие в общественной жизни. П. П. Кудрявцева поддержал В. Н. Лашнюков, подчеркнув, что общество является *религиозным*, а не *богословским*, а поэтому должно отражать и вбирать в себя религиозную жизнь, считаться с ее подлинными требованиями. И принятая резолюция, и результаты выборов зафиксировали парадоксальную ситуацию: при поддержке прежнего направления деятельности общества — быть информационным и внешне объединяющим центром религиозно-философского движения — и выборе председателем КРФО П. В. Тихомирова собрание утвердило состав совета, члены которого не мыслили обсуждения религиозных вопросов вне реального созидания религиозной жизни и принадлежности к Православной Церкви.

Что касается анализа религиозного движения, следует обратить внимание на два доклада, сделанные членами Киевского отделения Русского теософического общества — О. О. Радецким «О современном теософическом движении» (9 декабря 1908 г.) и Е. М. Кузьминым «О текущем

<sup>40</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 19 февраля (4 марта) 1909. № 50.

<sup>41</sup> Там же.

религиозном моменте» (13 октября 1909 г.) — и обозначившими при их обсуждении четкое размежевание в КРФО между православными и теми, кто искал Бога вне Христа. Первый доклад оказался попыткой представить теософию как некое универсальное учение о мистическом богоопознании, исходящее из непосредственных данных мистического восприятия, являющееся синтезом внутреннего опыта (веры) и внешнего (знания), не требующее отречения от какой-либо формы религиозной веры, поскольку связывает познание Бога со сравнительным изучением различных религий. Архимандрит Михаил<sup>42</sup>, В. В. Зеньковский в прениях напротив характеризовали теософию как эклектическое учение, ни к чему не обязывающее человека, зовущее «укряться в оболочку и там культивировать наше внутреннее совершенство, наш усталый дух». Ей они противопоставили христианство, «которое проповедует не бегство от мира сего, а зовет людей к творчеству, к реализации божественного начала здесь, на нашей гречной земле», в котором путь к Богу «идет не через богоумдрие, а (...) указан Христом»<sup>43</sup>. Второй доклад был построен на сходных методологических основаниях: суть его сводилась к тому, что «текущий момент характеризуется непреодолимым сознанием тупика и смутным, но сильным предчувствием какого-то конца, во всяком случае, близкого и рокового переворота. Отовсюду докладчику чудится крик отчаяния»<sup>44</sup>. Именно эти мистические предчувствия

<sup>42</sup> Архимандрит Михаил (Семенов, 1873–1916) — архимандрит Русской Православной Церкви (до 1907 г.), принимал активное участие в заседаниях Петербургского Религиозно-философского общества. В дальнейшем стал епископом Древлеправославной церкви Христовой Белокриницкой иерархии (с 1988 г. получила название Русская православная старообрядческая церковь).

<sup>43</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 11 (24) декабря 1908. № 329.

<sup>44</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 16 (29) октября 1909. № 286. Курсив мой. — Н. Ф.

ствия Е. М. Кузьмин предложил сделать предметом изучения на заседаниях КРФО. Возражения В. З. Завитневича, В. Д. Попова, В. В. Зеньковского, А. Б. Селихановича были построены на необходимости различия объективных процессов и субъективных предчувствий и переживаний исторических реалий, которые приобретают апокалиптическую окрашенность вследствие оторванности от мистического тела Православной Церкви.

14 и 21 апреля 1909 г. доцентом КДА И. П. Четвериковым был прочитан доклад «Кризис религиозного сознания в современной Германии», важность которого состояла в том, что это была одна из первых попыток анализа модернизма, рассматриваемого докладчиком как *религиозное сознание вне Церкви*, проникшее во все сферы культуры — философию, науку, литературу, искусство. Считая модернизм отрицанием позитивизма и натурализма, сопровождающимся разложением их содержания и форм и потому являющимся декадентством, Четвериков называет его разновидностью романтизма, характерной особенностью которого является *мистический пантеизм*. Основания для этого он находит в онтологии и антропологии модернизма, где «являемый мир признается символом внутреннего абсолютного бытия. Последнее во всей его цельности познается путем мистического восприятия»<sup>45</sup>. Поэтому Бог не трансцендентен миру, Он — абсолютная основа бытия и *дан* в человеке, который постигает его свободно путем самоуглубления и вследствие этого не нуждается ни в церкви, ни в догматическом учении, а высшей формой религиозной жизни, позволяющей «изжить абсолютное», с этой точки зрения является художественное творчество. Являясь выражением крайнего индивидуализма, модернизм сопряжен с отрицательным отношением к историческому христианству, при анали-

<sup>45</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 16 (29) апреля 1909. № 100.

зе которого, по словам Четверикова, он странным образом сближается с историческим материализмом, рассматривая первохристианство как религию римского пролетариата. Трактуя первохристианство как бунт против внешней власти, модернизм не принимает позднейшее христианство, считая, что оно изменило своей сути, и в то же время провозглашает себя истинно-христианской религией. При обсуждении члены КРФО (в частности, В. З. Завитневич, В. Д. Попов, А. Б. Селиханович) высказали отрицательное отношение к модернизму.

Вслед за этим, 4 мая 1909 г. А. Б. Селихановичем был прочитан доклад «О Д. С. Мережковском». Хотя докладчик не проводил параллели с предыдущим докладом, однако они напрашиваются сами собой, поскольку он говорил о «разложении старых форм жизни и старых верований», что «вызывало целый ряд исканий и заставило часть русской интеллигенции обратиться к религии. Жажда веры заставила одних возвратиться к официальной церкви, другие стали мечтать о новом религиозном творчестве, новой религии. К числу последних принадлежит и Д. С. Мережковский»<sup>46</sup>. Истоки его взглядов, по Селихановичу, коренятся в индивидуализме и недостаточности религиозного опыта. Это обусловило крайне вольное обращение Мережковского с христианским вероучением. Для него, историческое христианство — вторая ступень во всемирной религиозной эволюции, своеобразный антитезис Ветхому Завету, синтезом «будет третий грядущий завет Духа Святого», где «должна разрешиться проблема духа и плоти, проблема пола и, наконец, проблема общественности (при посредстве синтеза анархизма и социализма)»<sup>47</sup>.

Таким образом, для православного крыла КРФО в оценке религиозного движения вне Церкви была характерна

<sup>46</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 6 (19) мая 1909. № 124.

<sup>47</sup> Там же.

четкая расстановка акцентов, сопровождающаяся неприятием его по сути антихристианской направленности.

Хотя, как видно из предыдущего изложения, вопрос о Церкви неминуемо возникал в процессе анализа современного религиозного движения, условно можно выделить несколько докладов, в которых ему было посвящено особое внимание. Начнем с докладов В. В. Зеньковского «О религиозном индивидуализме» (7 мая 1908 г.) и «Об отношении к историческому христианству» (27 октября 1909 г.). Первый из них содержит предостережение от увлечения индивидуализмом в религиозной жизни, которое «ведет к религиозному обособлению и неразрешимой религиозной трагедии»<sup>48</sup>. Ему Зеньковский противопоставляет обеспечивающее религии нормальное развитие начало соборности, хранителем которого является христианство. При обсуждении доклада важное замечание было сделано членом-соревнователем КРФО Г. Л. Поповым, который, «коснувшись вопроса о гармонии запросов личной религиозности и церковного общества, указал на то, что церковь отодвинута на задний план с тех пор, как право глубоко проникло в общество, а метафизика, под формулой которой она живет, урезана для интеллигента положительным знанием»<sup>49</sup>.

Второй доклад, посвященный историческому христианству, по словам Зеньковского, был вызван чувством скорби из-за отсутствия веры в Церковь. Это состояние он характеризует как «религиозное и церковное одичание»<sup>50</sup>, частью распространяющееся и на тех, кто близок к церковной жизни. Автор указывает на странную связь, существующую между интересом к религиозным вопросам и непримиримым, жестким отношением к Церкви и историческо-

<sup>48</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 9 (22) мая 1908. № 124.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 29 октября (11 ноября) 1909. № 288.

му христианству. Именно это В. Зеньковский не принимает в В. Розанове. Для него, грехи исторической Церкви не являются чужими грехами. «Истинные сыны Церкви должны взять на себя тяжелое бремя греховности исторической Церкви, не надо, падая духом, соблазнять и других»<sup>51</sup>. Одновременно он полемизирует с теми, кто слишком доверяет рациональным методам постижения и оправдания христианства. В вопросах веры многое остается недоказуемым, здесь невозможен примат знания, ибо «надо прочувствовать в самом себе тяжелые муки религиозного опыта, чтобы приобщиться ко Христу»<sup>52</sup>. Задачу христианина он видит в сохранении верности Церкви Христовой, хотя «церковность в наши дни становится юродством», но этого не стоит бояться, т. к. «юродством проповеди можно спасти верующих» (См.: 1 Кор. 1: 18)<sup>53</sup>.

Этот доклад был настолько важен для В. В. Зеньковского, что десятилетия спустя в своих мемуарах он возвращается к нему и к полемике по этому вопросу в КРФО: «очень помню историю, связанную с одним моим докладом, носившим название “Об историческом христианстве”. Он был по существу направлен против моих друзей по Дух. Академии: их критицизм в отношении к церковной традиции (мои все друзья принадлежали к церковным *радикальным* кругам) возмущал меня давно, — и я решил однажды выступить прямо и решительно против того, что я называл “церковным нигилизмом” (в резком отвержении церковного радикализма тогда чрезвычайно со мной сходился Булгаков). Доклад мой был принят не холодно, а болезненно — но надо сказать, что с того времени у моих друзей много в их высказываниях стало носить другой характер»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> О. Василий Зеньковский. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. Париж, 1984. С. 94.

С этим выступлением связана и еще одна малоизвестная страница в истории общества — участие в его заседаниях французских католиков, учеников аббата Портала, капеллана Высшей Нормальной Школы, посланных им в Россию для изучения Православия. Р. Ладус в книге «*Monsieur Portal et les siens (1855–1926)*» называет имена некоторых из них: «С 1909 г. по 1914 г. Киев принимал Грасье, Кэнэ, Ванденота, Паскаля и Пьера Кра»<sup>55</sup>. Описание заседания 29 октября 1909 г., посвященного докладу В. В. Зеньковского «Об отношении к историческому христианству», сохранило имя еще одного из них, выступавшего в прениях, — Блекэ.<sup>56</sup>

Доклад В. И. Экземплярского «Вопрос о свободе вероисповеданий в первые века христианства», прочитанный 19 ноября 1908 г., в своей предельной постановке выводил к трудной и болезненной проблеме взаимоотношения Церкви и государства, особенно если учитывать исторический контекст существования Русской Православной Церкви и государства в этот период<sup>57</sup>. Экземплярский указывает, что отцы и учителя Церкви были защитниками принципа свободы совести и противниками насилия в вопросах веры, ибо «религия должна быть принимаема свободно; жертвы требуются лишь от свободного духа»<sup>58</sup>. Поэтому, согласно докладчику, государство в своем отношении к той или иной религии должно заботиться лишь о том, не представляет ли она угрозу для нравственности. В миланском эдикте Кон-

<sup>55</sup> R. Ladous. *Monsieur Portal et les siens (1855–1926)*. Paris, 1985. P. 377.

<sup>56</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 29 октября (11 ноября) 1909. № 288.

<sup>57</sup> «( ...) реформы 1905–1906 гг., преобразовавшие мирские сферы русской жизни, как будто обошли Церковь. Формально (...) после 1906 г. Церковь оставалась в ведении того же обер-прокурора и той же синодальной бюрократии. По-прежнему она оставалась несвободной» (Д. В. Постоловский. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 30).

<sup>58</sup> Заседание киевского религиозно-философского общества // Киевские Вести. 21 ноября (2 декабря) 1908. № 310.

стантина Великого (313 г.) провозглашается принцип свободы совести. Но уже вскоре именно государство начинает отходить от него: в частности, при сыновьях Константина издан закон о пресечении религиозных ересей, закон 351 г. провозглашает наказание за жертвоприношение, появляется закон Гонория, утверждающий государственную практику принуждения к вере — «страхом отвратить от заблуждения». Основополагающими принципами взаимоотношения Церкви и государства, согласно Экземплярскому, должны быть следующие: 1) Церковь не должна, опираясь на государственную поддержку, проявлять насилие в вопросах веры; 2) государство должно одинаково относиться ко всем церквам. Полемика, возникшая вокруг доклада, прояснила еще один момент, касающийся веротерпимости. В. В. Зеньковский, признавая правоту В. И. Экземплярского в том, что касается невозможности для христианина внешними, насильтвенными методами утверждать свою веру, встретил поддержку докладчика, обратив внимание на необходимость различения ненасилия по отношению к инакомыслию и в то же время внутреннего неприятия его, поскольку эта личная «невозможность примириться с тем, что другие верят иначе, вытекает из существа веры»<sup>59</sup>.

Что касается вопроса об интеллигенции и ее роли в религиозном движении, его обсуждение в основном связано с полемикой вокруг сборника «Вехи»<sup>60</sup>, участниками которой были и члены КРФО. Хотя следует отметить, что и при обсуждении других тем вопрос об интеллигенции возникал не однажды. Так, например, в дискуссии от 30 октября 1908 г. по поводу доклада П. П. Кудрявцева «О мерах к религиозному возрождению России» П. В. Петровский указывал, что интеллигенции, с одной стороны, присуще искание Бога, а с другой — «явно пренебрежительное отношение

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> Обзор полемики см. в: В. В. Сапов. Вокруг «Вех» (Полемика (1909–1910 годов)) // «Вехи»: pro et contra. СПб., 1999. С. 7–22.

к ищущим со стороны большей части русской интеллигенции»<sup>61</sup>. Неоднократно говорилось о том, что спасение интеллигенции — в Церкви<sup>62</sup>, что именно там она «может найти умиротворяющее душевное равновесие и исцеление»<sup>63</sup>.

Собственно сборнику «Вехи» было посвящено два заседания Киевского религиозно-философского общества (10 и 17 декабря 1909 г.), на которых был прочитан и обсужден доклад А. Б. Селихановича «Душевный склад, миросозерцание нашей интеллигенции по “Вехам”». Разделяя взгляды авторов сборника, докладчик указывает на родство их оценок русской интеллигенции со взглядами на нее Пушкина, Лермонтова, Достоевского, Чехова. Однако черты, присущие интеллигенции (беспорядочность, неспособность к систематическому труду, отсутствие всяких регулирующих норм), он считает национальными особенностями и поэтому не принимает утверждение М. Гершензона о пропасти, отделяющей интеллигенцию от народа. В этих же чертах докладчик видит причины нигилистических настроений, существующих в обществе. Выход из создавшейся ситуации — в том, что «необходимо национальное и религиозное возрождение, выработка форм в сфере общественного строительства и ценностей в сфере духовной культуры»<sup>64</sup>. Именно этим, по мнению Селихановича, должна заняться интеллигенция.

Несколько днями раньше, 7 декабря 1909 г., член КРФО П. В. Петровский прочел доклад о «Вехах» в зале коммерческого собрания. Суть его сводилась к призы-

<sup>61</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 1 (14) ноября 1908. № 303.

<sup>62</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 16 (29) октября 1909. № 286.

<sup>63</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 6 (19) ноября 1908. № 308.

<sup>64</sup> С. Т-н. Интеллигенция и «Вехи» (Доклад А. Б. Селихановича, прочитанный в религиозно-философском обществе) // Киевские Вести. 12 (25) декабря 1909. № 330.

ву отвлечься от поверхностной полемики с авторами сборника, заменив ее анализом происхождения интеллигенции и ее основных черт. Автор предложил исторический экскурс, в котором интеллигенция была определена им в качестве служилого класса в одном ряду с княжеской дружиной и казачеством, на смену которым она пришла, когда «потребность в физической силе уступила потребности в духовной работе»<sup>65</sup>. В отличие от М. Гершензона, он считает свойство общественности, присущее интеллигенции, не пороком, а естественным качеством, вытекающим из ее социальной роли. Еще одна ее черта — оппозиционность по отношению к государству, которое для нее отождествляется с другой частью служилого сословия — бюрократией. Общество для нее ассоциируется не с государством, а с народом, под которым она подразумевает «простой» народ: крестьянство и рабочий пролетариат. Поскольку интеллигенция испытывает сильное влияние европейской культуры, то вместе с ее идеями вбирает в себя и принцип индивидуализма, являющийся для нее определяющим. В несовместимости принципов общественности и индивидуализма — истоки нигилистического отношения русской интеллигенции к историческим реалиям: государству, культуре, а в предельном случае — причина отрицания всяких устоев вообще. По мнению Петровского, нигилизм, ведущий к разрушению уже имеющегося, крайне опасен для общественной жизни, которая «двигается вперед путем незаметных переделок, необходима настойчивая серая работа — то, что авторы “Вех” называют культурной работой. Русский же интеллигент по натуре воин, мужественный бесстрашный воин, но не работник»<sup>66</sup>, а Россия нуждается именно в них.

Доклады А. Б. Селихановича и П. В. Петровского, посвященные «Вехам», оказались близкими не только по вре-

<sup>65</sup> О «Вехах» // Киевские Вести. 9 (22) декабря 1909. № 327.

<sup>66</sup> Там же.

мени их произнесения, но и по кругу составивших их идей и оценке сборника. Однако первым публичным отзывом на него, прозвучавшим из КРФО, вероятно, была статья члена совета общества В. Н. Лашнюкова «Двойное кощунство», опубликованная в газете «Киевские вести» 1 мая 1909 г. Написанная ярким слогом публициста она вряд ли осталась незамеченной. В отличие от положительной характеристики «Вех», прозвучавшей в докладах, автор статьи полагает, что в сборнике «совершено кощунство *двойное*: кощунство не только по отношению к интелигенции, но и кощунство по отношению к ( ...) религиозному началу»<sup>67</sup>. Лашнюков считает, что участники «Вех» неправомерно монополизировали право выступать от имени религиозного начала, и поэтому оно «является таким узким, искаженным, скроенным по мерке более или менее однородных политических взглядов сотрудников сборника»<sup>68</sup>. Опасность их позиций автор раскрывает в своей оценке интелигенции: «Она в своем неверии всегда была религиозной и, увы, в своей “вере” так легко может остаться без Бога (...) Может растворить, истратить свой пыл не в религиозных делах, а в религиозных сборниках — в словах. А религия всегда — дело, творчество, подвиг, крест, жертва»<sup>69</sup>. Кощунство по отношению к интелигенции Лашнюков видит в свержении ее с пьедестала носительницы общественных идей, в том, как ей указывают на ее ошибки. Однако здесь в ход его рассуждений вкрадывается логическая неточность, оценить которую вполне можно только сейчас, когда дела тех, кого автор берет под свою защиту, свершились в истории. Правомерно считая, что искренность веры проверяется деланием, он настолько расширяет их границы, что лишает именно религиозного, христианского зву-

<sup>67</sup> В. Лашнюков. Двойное кощунство // Киевские Вести. 1 (14) мая 1909. № 115.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

чания: «И перед лицом религиозной совести кто окажется выше: марксисты, лавристы<sup>70</sup> и последователи Михайловского, которые делали свое подлинно религиозное дело, не говоря о религии, не зная ее, не ведая Бога, или те, которые знают и не делают, а только говорят? (...) Ответ тут может быть только один: — первые( ...)»<sup>71</sup>. Здесь уместно вспомнить реплику Н. А. Бердяева, прозвучавшую значительно раньше, 4 ноября 1908 г., во время обсуждения уже упоминавшегося доклада П. П. Кудрявцева «О мерах к религиозному возрождению России». Она содержала предостережение В. Н. Лашнюкову, справедливо говорившему о невозможности подлинной религиозности без религиозного подвига, суть которого сводилась к совету не понимать превратно подвиг, «который в глубочайших психологических первоосновах может явиться в известном смысле и величайшем гордыней, как, например, у революционеров, а не только религиозным актом глубочайшего смирения, как это предполагает христианская религия»<sup>72</sup>. Судя по всему, это предостережение не было услышано.

В этот период было также прочитано несколько докладов, содержащих философское осмысление христианского вероучения. С одним из них — «Философское оправдание христианства», посвященном работе «Наука о человеке» профессора Казанской Духовной Академии В. И. Несмолова, — 22 октября 1908 г. выступил Н. А. Бердяев. Этот же доклад, который затем был опубликован в журнале «Русская мысль» (1909. Кн. IX. С. 54–72) под заглавием: «Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмолова “Наука о человеке”)», был произнесен им на заседаниях Петербургского РFO 24 февраля 1909 г. и Мо-

<sup>70</sup> Последователи Петра Лаврова (1823–1900) — социолога, философа, теоретика революционного народничества.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 6 (19) ноября 1908. № 308.

сковского РФО (дата не установлена)<sup>73</sup>. Газетные публикации<sup>74</sup> сохранили для нас довольно подробное изложение выступления Бердяева в КРФО. Он начал свой доклад с определения важности для современности философского оправдания христианства. Указав на общепринятые заблуждения об антагонизме веры и разума и сделав отсюда вывод о языческом понимании веры, как он выразился, «официальными христианами», вероятно, подразумевая под ними духовенство, Бердяев указал, что «разумно оправдать веру Христову скорее может светский мир. В России именно светские люди, а не представители духовной власти, были глубоко религиозными мыслителями»<sup>75</sup>. Понятно, что под «светским миром» имелись в виду миряне, люди воцерковленные (вспомним хотя бы А. Хомякова и И. Киреевского), а не, как минимум, далекие от Церкви, а то и вовсе отвергающие ее, что характерно для теперешнего значения этого понятия. К таким глубоким и дерзновенным, по его словам, мыслителям Бердяев причисляет и Несмелова, о работе которого епископ Антоний (Храповицкий), в ту пору ректор Казанской Духовной Академии, писал: «Книга В. И. Несмолова не есть ученое упражнение, предпринятое с практической целью, она не есть и плод бескорыстного любознательного изучения нарочито избранного частного вопроса философского ведения: она представляет собою целое философское *учение* автора, его глубоко пережитую, основную философскую идею, развернутую в стройную систему христианской метафизики, —

<sup>73</sup> См.: Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917). С. 125–136; А. В. Соболев. К истории Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994. С. 109.

<sup>74</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 24 октября (6 ноября) 1908. № 295; С. И.-в. Реферат Н. А. Бердяева // Киевские Вести. 24 октября (6 ноября) 1908. № 283.

<sup>75</sup> С. И.-в. Реферат Н. А. Бердяева // Киевские Вести. 24 октября (6 ноября) 1908. № 283.

христианской не в смысле искусственно подогнанной к системе наших догматов философской апологии, но в смысле совершенно свободного, из самого существа дела обнаружившегося совпадения философских построений автора с истиной Откровения»<sup>76</sup>.

Важность философских размышлений профессора Казанской Духовной Академии, которые Бердяев называет религиозной антропологией, состоит в том, что отпадающему от Бога человеку Несмелов показывает, что сущность религии глубоко онтологична — во-первых, потому что человек двойственен по своей природе (он и вещь этого мира, и образ Абсолютной Личности, т. е. тайну веры несет в себе самом); во-вторых, искупление (спасение), согласно автору «Науки о человеке», не может быть формой юридического договора между Богом и человеком, основанной на прощении греха, ибо грех как нарушение совершенства требует не прощения, а уничтожения; спасение как стремление к истинной жизни (к богоподобию) может быть основано только на уничтожении греха, ставшему возможным через Крестную смерть воплотившегося Бога, открывшую дверь спасения человеку, который волен войти, или не войти в нее. Такое понимание веры способствует очищению христианства от языческих суеверий: спасение предстает как дело Божией любви, а не страха наказания; а таинства Церкви — как связь с внутренним стремлением к новой жизни. Бердяев еще раз указывает на ценность труда Несмолова, в котором «истина Христова оправдывается не субъективными желаниями человека, а объективной его природой»<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Антоний (Храповицкий), епископ. Новый опыт учения о богопознании // В. И. Несмелов. Наука о человеке. Тома 1, 2. Репринт. Воспроизведение изданий 1905, 1906 годов / Составление, предисловие и библиография М. Н. Белгородского, Отзывы на книгу еп. Антония (Храповицкого) и Н. А. Бердяева; Послесловие и комментарии протоиерея Игоря Цветкова. Казань, 1994. С. 17.

<sup>77</sup> С. И-в. Реферат Н. А. Бердяева // Киевские Вести. 24 октября (6 ноября) 1908. № 283.

Удивительно современно звучат слова Бердяева о «поразительном факте неприятия русской интеллигенцией христианства. Русская интеллигенция (...) всячески отворачивается от учения Христа, она уходит от него к другим кумирам, она увлекается какими угодно философско-религиозными системами, она уживаются часто с пантеизмом, но христианства не принимает»<sup>78</sup>. Между тем, согласно Бердяеву, «в христианстве современный человек может найти ответ на все вопросы, волнующие его сердце. Христианский теизм не порабощает личность, а, наоборот, отводит человека центральное место в жизни. Пантеизм же, к которому так охотно склоняется русская интеллигенция, уничтожает все, он не может объяснить нашу природу»<sup>79</sup>. Таким образом, Бердяев увидел в труде Несмелова одно из тех средств, которое могло помочь разуверившейся интеллигенции вернуться ко Христу, поскольку в нем подвергалось сомнению именно рациональное обоснование неверия.

Доклад В. Я. Головни «Что значит “нищие духом”?» (16 марта 1909 г.) интересен тем, что выявил «резкую оппозицию со стороны оппонентов, в качестве которых выступили почти все члены совета общества и многие из посторонней публики», вызванную произвольной трактовкой евангельских текстов и попыткой вложить в них социально-экономический смысл, эквивалентный коммунистическим идеям. По словам В. Я. Головни, Христос видел зло не в земных благах, а в их распределении, и в Евангелии социально-экономические вопросы являются центральными, как и в человеческом общежитии. «Говоря о нищих духом, Христос разумел людей, внутренне отрещившихся от частной собственности и потому составляющих то “Царство Небесное”, каким должно быть на земле идеальное общежитие человечества при равномерном распределении че-

<sup>78</sup> С. И.-в. Реферат Н. А. Бердяева // Киевские Вести. 24 октября (6 ноября) 1908. № 283.

<sup>79</sup> Там же.

ловеческих благ»<sup>80</sup>. Отсюда докладчик сделал вывод, что исполнение первой заповеди блаженства требует осуждения и отказа от института частной собственности как своего-ственного миру сему, а не грядущему на земле Царствию Божию. Оппоненты в своем большинстве не приняли предложенную трактовку, переносящую акцент в понимании того, кто есть «нищие духом», с духовного состояния че-ловека (смиренномудрия) на его отношение к собственно-сти, которое является лишь одним из проявлений этого со-стояния, а не его эквивалентом.

В целом, на наш взгляд, эти два доклада обнаружили раз-личные подходы к пониманию соотношения богословия и философии. При первом (доклад Н. Бердяева о В. Несмелове) предполагается, что философия приводит к От-кровению через постижение невозможности иным путем объяснить реалии существующего мира, в том числе, и при-роду самого человека.<sup>81</sup> При втором (доклад В. Я. Головни «Что значит “нищие духом”?») философии разрешается вторгаться в сферу Откровения, трактуя Его смысл, исходя из наличного состояния существующего мира. Это создает опасность уравнивания (либо даже подмены) выраженно-го в творениях свв. отцов опыта Боговидения, дающегося подвижнику по благодати, с произвольной интерпретацией Откровения — некой рациональной конструкцией, рож-денной интеллектуальным усилием человека. Следует при-знать, что второй подход как направление не был принят в КРФО ни в трактовке, предложенной в докладе В. Я. Го-ловни, ни в той форме, на которой настаивал П. В. Тихо-миров (свободное искание (читай: произвольное толкова-ние), которое может привести к возникновению новой ре-лигии).

<sup>80</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 18 (31) марта 1909. № 77.

<sup>81</sup> Именно в этом смысле важным является труд В. И. Несмолова «Наука о человеке».

Первый этап истории КРФО подошел к концу, заложив в обществе прочные основания. Были сформулированы и проговорены до конца важнейшие смыслы, обозначившие ту границу, за пределами которой религиозно-философская мысль из свободного поиска Истины превращается в своевольное блуждание ума: если для этой мысли нет Истины вне Христа, то для нее не может быть Истины Христовой и вне Его Церкви, Ее хранительницы.

---

## Глава 2.

Под сенью киевских духовных школ:  
КРФО под председательством  
П. П. Кудрявцева  
(февраль 1910 — май 1912)

Февраль 1910 года стал переломным моментом в истории Киевского Религиозно-философского общества. Двухлетняя дискуссия, проходившая между председателем общества П. В. Тихомировым, видевшим его развитие вне связи с Православной Церковью, отстаивавшим нейтральность позиции по отношению к Церкви и даже возможность утверждения новой религии, и членами совета КРФО (товарищем председателя П. П. Кудрявцевым, В. З. Завитневичем, В. И. Экземплярским и др.), для которых не существовало абстрактной религиозности, а «быть христианином» означало «принадлежать к Церкви», завершилась упрочением позиций второго направления, связывавшего религиозное возрождение с Православной Церковью: председателем был избран профессор Киевской Духовной Академии П. П. Кудрявцев; товарищами председателя — доцент КДА В. Д. Попов и доцент Университета св. Владимира В. В. Зеньковский; членами совета — профессора КДА В. З. Завитневич и В. И. Экземплярский, литераторы В. Н. Лашнюков и Е. М. Кузьмин. Фактически в руководстве общества только Е. М. Кузьмин, входивший также

в Киевское отделение Русского теософического общества, разделял точку зрения П. В. Тихомирова. Для этого периода истории КРФО характерно то, что: 1) наиболее активно в его работе участвовали преподаватели Киевской духовной академии и духовных школ (из 22 докладов 11 были прочитаны ими); 2) доклады, в т. ч. касающиеся исторических вопросов или религиозно-философских проблем, в большинстве своем соединяют теоретическое изложение с анализом актуальных проблем церковной и общественной жизни, поскольку их авторы исходят из единства мысли и опыта, и лежащего в ее основе, и углубляющегося благодаря ей.

Остановимся на наиболее знаковых среди них, на тех, содержание которых удалось установить достоверно. Среди всего многообразия докладов, прочитанных в этот период, на наш взгляд, программным является выступление П. П. Кудрявцева, носящее неприметительное название «Некоторые мотивы в стихотворениях А. С. Хомякова († 23 сентября 1860 г.) и К. С. Аксакова († 7 декабря 1860 г.)» (11.01.1911 г.), но отразившее основной спектр тем, обсуждавшихся в КРФО с февраля 1910 г. по май 1912 г. С большой долей вероятности можно утверждать, что идеи доклада совпадают с сюжетами серии статей, опубликованных в «Церковно-общественном вестнике» за 1913 г. под псевдонимом «К.», «Очерки старого славянофильства»<sup>82</sup>, основанных на анализе поэтического творчества А. С. Хомякова и К. С. Аксакова. Работа над «Очерками» проходила в период выступления их автора по этой теме в КРФО, о чем свидетельствует его перепис-

<sup>82</sup> «Ахиллесова пята славянофильского миросозерцания» (№ 33); «Живое ядро славянофильства» (№ 36); «Славянофилы о делах церковных» (№ 40); «О делах политических» (№ 43); «Рыцари свободного слова. (Из очерков старого славянофильства)» (№ 46). То, что автор — П. П. Кудрявцев, не вызывает сомнения, поскольку он сам включил эти статьи под № 159 в составленную им «Библиографию печатных работ Петра Павловича Кудрявцева». Автор благодарит доктора исторических наук С. И. Билоконя за предоставленную информацию.

ка с П. П. Бартеневым<sup>83</sup>. Заметим, что и перечень докладов в КРФО этого времени<sup>84</sup>. и признание самого П. П. Кудрявцева в 1913 г. указывают на то, что многие из них были посвящены истории отечественной религиозно-философской мысли: «Не берусь решать, почему — в силу ли объективного совпадения событий или вследствие нашей субъективной настроенности, но только в последние три-четыре года (писано до войны (в 1913 году)) наиболее заметными гранями, по которым располагалась духовная жизнь нашего общества, служили не столько более или менее яркие проявления наше-

<sup>83</sup> Бартенев Петр Иванович (1829–1912) — историк, издатель «Русского Архива». В письме П. П. Кудрявцева к П. И. Бартеневу читаем: «Обращаюсь к Вам с двумя просьбами: 1. Прошу выслать мне последнее издание «Стихотворений Хомякова» (с примечаниями) ( ...) 2. В стихотворении Константина Аксакова «Союзникам» (1844 г.) есть такая строфа:

И ты, писатель запоздалый,  
Классических носитель уз,  
Великий злостью, телом малый,  
Упрямый почитатель муз!..

Не можете ли Вы сказать, кого именно разумеет Аксаков в этих словах?» (П. П. Кудрявцев. Письмо к П. И. Бартеневу, 21 января 1911 // Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 280. Л. 3). П. И. Бартенев сообщил, что это М. А. Дмитриев, но просил не называть его имени. П. П. Кудрявцев в ответном письме писал: «Очень рад, что получил Ваше письмо вовремя: я предполагал в своей статье, посвященной памяти А. С. Хомякова и К. С. Аксакова и приготовляемой к печати, назвать Ваше имя — исключительно ради того, чтобы 1) не присваивать себе тех сведений, которыми я обязан другим, в данном случае Вам, и 2) чтобы таким путем выразить Вам публично мою благодарность за скорое и столь любезное исполнение моей просьбы» (П. П. Кудрявцев. Письмо к П. И. Бартеневу, 27 февраля 1911 // Там же. Л. 1). В упомянутой статье «О делах политических» П. П. Кудрявцев приводит ту же цитату и делает ссылку: «М. А. Дмитриев (о нем много сведений разбросано в труде Николая Барсукова “Жизнь и труды М. П. Погодина”)» (К. О делах политических // Церковно-общественный вестник. 1913. № 43. С. 7), что подтверждает наше предположение о том, что упомянутые статьи писались в период выступления их автора в КРФО по этой же теме в начале 1911 г.

<sup>84</sup> См.: Приложение 4.

го собственного творчества, сколько “времена и сроки”, связанные со славными именами и творческими подвигами наших отцов»<sup>85</sup>. Однако, позволим себе не согласиться с заявлением председателя КРФО об отсутствии в выступлениях этого периода, многие из которых переросли в статьи, элементов собственного творчества, ибо сам выбор сюжета, характер интерпретаций, почти повсеместное сопоставление идей избранных персоналий с анализом современного состояния исследуемых ими проблем доказывают формирование определенного направления в отечественной религиозно-философской мысли посредством диалога с предшественниками, через критическое переосмысление их наследия. Особенность доклада П. П. Кудрявцева, как уже упоминалось, как раз и состоит в том, что в нем были обозначены практически все темы, обсуждавшиеся в КРФО в бытность его председателем общества. Основываясь на анализе поэзии А. С. Хомякова и К. С. Аксакова, автор выделяет следующие сюжеты, характерные для старого славянофильства.

*1. Критика формализма  
во всех формах человеческой жизни<sup>86</sup>.*

Цитируя А. С. Хомякова:

*Былое в сердце воскреси  
И в нем сокрытого глубоко  
Ты духа жизни допроси!*

П. П. Кудрявцев отмечает, что в этих строках отражена суть исканий славянофилов — понимание того, что при всей

<sup>85</sup> П. Кудрявцев. Связь с отцами в сердце и мысли Владимира Соловьева. К., 1916. С. 3.

<sup>86</sup> К. Ахиллесова пята славянофильского миросозерцания // Церковно-общественный вестник. 1913. № 33. С. 8–10.

важности форм жизни определяющим является *содержание*, а его ядром есть дух жизни, «в котором открывается связь с миром непреходящих ценностей и с Богом как их реальным средоточием»<sup>87</sup>. Именно поэтому в теории познания они критически относились к рационализму, отдавая предпочтение интуитивизму. В области политики склонялись к отрицанию каких-либо политических форм. Наиболее последовательным в этом отношении был К. С. Аксаков, рассматривавший государство как зло, необходимое в силу греховности людей. Минимизацию его воздействия он видит в монархии как единовластии, отдавая народу право нравственного воздействия на государя. П. П. Кудрявцев критически относится к этой теории, усматривая в такой минимизации формы абсолютизацию одного исторического типа государственности (монархии). При этом для него представляется важным отметить, что самодержавие в формуле Уварова («Православие, самодержавие, народность») и самодержавие, которое отстаивают славянофилы, — это разные исторические реальности: для первого — это петербургский абсолютизм, для вторых — московское самодержавие. Славянофилы критически относились к современному им самодержавию, считали, что в нем монарх выступает деспотом, в то время как в допетровскую эпоху, по их мнению, государь принимает решение после совета с народом (воля одна, умов много).

## 2. Религия как средоточие человеческой жизни, ее образующий центр<sup>88</sup>.

П. П. Кудрявцев указывает, что ядром славянофильства является понимание, что без религии человек не был бы че-

<sup>87</sup> К. Живое ядро славянофильства // Церковно-общественный вестник. 1913. № 36. С. 3.

<sup>88</sup> Там же. С. 3–5.

ловеком. Их заслугу он видит в том, что они оценивали любое событие не только с точки зрения насущного, но и с точки зрения вечности, их же недостаток состоит в смешивании временного и вечного. Однако крайне важным является осознание славянофилами необходимости соприкосновения человеческой жизни с вечным, абсолютным. При таком подходе религия понимается не как нечто внешнее, не как одна из форм человеческой жизни, но, «раскрывая мир абсолютных ценностей, дает и критерии для оценки, и нормы для деятельности»<sup>89</sup>. Она охватывает всю человеческую жизнь, определяет ее цели и содержание, которые состоят в изменении и самого человека, и мира, в котором он живет. Преображение человека в человека-христианина, царства человеческого в Царство Божие, земли в небо — это задача человеческой жизни и человеческой деятельности с точки зрения религиозного сознания<sup>90</sup>. П. П. Кудрявцев, обращаясь к поэзии Хомякова, отмечает, что подобная задача требует неустанной работы, волевого усилия, но это усилие — всегда соработничество Богу, сопровождающееся ощущением Его присутствия и благодарением (молитвой). Здесь же он делает вывод: именно благодаря такому пониманию религии (как центрального пункта в сфере созерцания и опорной точки в процессе действования) славянофилы открыли ценность человеческой личности и великое значение человеческой свободы. Их гуманизм — в их религии<sup>91</sup>.

3. Учение о Церкви как основание решения вопроса о свободе вероисповедания и об отношении Церкви и государства.

Заслугу славянофилов П. П. Кудрявцев видит в том, что они показали отличие Православия от католичества и протестантизма, что выразилось, в том числе, и в их учении о Церкви. Для них, «Церковь — это союз свободных человеческих личностей, объединенных любовью, во имя кото-

<sup>89</sup> К. Живое ядро славянофильства... С. 3.

<sup>90</sup> Там же. С. 4.

<sup>91</sup> Там же. С. 5.

рой отдельная личность свободно себя ограничивает, чтобы прислушаться к голосу других»<sup>92</sup>. При этом, указывает профессор КДА, они отнюдь не идеализировали современное состояние Русской Церкви, считали ущербным церковное управление, основанное на «Духовном регламенте» Феофана Прокоповича, который, согласно им, не является выражением православного взгляда на основы церковной организации, поскольку сделал ее зависимой от государственной власти и разрушил в ней соборное начало. Автор упоминает стихотворение А. С. Хомякова «По прочтении псалма» (поводом для него послужило освящение Исаакиевского собора в Петербурге), где утверждается, что внешние формы богочтения не имеют значения при отсутствии силы воли, любви, правды во взаимоотношениях между людьми. П. П. Кудрявцеву близок тезис славянофилов о том, что преодоление такой официальной религиозности возможно лишь через свободу религиозного вероисповедания, поскольку на основании свободного поклонения Христу построена Церковь. Отсюда — их категорическое неприятие применения насилия в делах веры. Они считали соблазном удержание в Церкви или введение в нее кого-либо путем внешнего подчинения. «Когда московский митрополит Филарет высказался за необходимость со-действия церкви в ее борьбе с расколом со стороны государства, Хомяков написал:

*И ты — когда на битву с ложью  
Восстанет правда дум святых  
Не налагай на правду Божью  
Гнилую тягость лат земных...  
Ее оружье — Божье слово,  
А Божье слово — Божий гром»<sup>93</sup>.*

<sup>92</sup> К. Славянофилы о делах церковных // Церковно-общественный вестник. 1913. № 40. С. 3–4.

<sup>93</sup> Там же. С. 4.

Считая оружием христианской Истины свободное слово о Христе, старые славянофилы (в особенности братья Аксаковы, Константин и Иван) выступали поборниками свободы слова, указывая на ее глубоко религиозные основания. П. П. Кудрявцев цитирует «Записку о внутреннем состоянии России» К. С. Аксакова: «Человек создан от Бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего (...) выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова — вот неотъемлемое право человека»<sup>94</sup>. Автор «Записки» признает, что, как истина, ложь также пользуется словом, но внешние запреты, кажущиеся эффективными, «не вылечат болезнь, а вгонят ее внутрь государственного организма, где ее действие будет еще разрушительней»<sup>95</sup>. Славянофилы не разделяют точку зрения кругов, столь пессимистически оценивающих природу людей, что считают невозможным положиться на их свободную волю, а потому утверждающих необходимость твердой власти. Кудрявцев солидарен с первыми, замечая, что наделенные властью — тоже люди, поэтому в таком случае ситуация безысходна: государство, власть столь же ущербны. Славянофилы считают оружием против лжи не запрет, а ее разоблачение при помощи истины. В качестве аргумента профессор КДА приводит стихотворение К. Аксакова, называя его гимном свободе слова:

О, слово, дар Божий, святой!..  
 Кто слово, дар Божеский, свяжет,  
 Тот путь человеку иной —  
 Путь бунта преступный укажет.  
 На козни, на вредную речь  
 В тебе ж и целенье готово,  
 О, духа единственный меч,  
 Свободное слово!<sup>96</sup>

<sup>94</sup> К. Рыцари слова // Церковно-общественный вестник. 1913. № 46. С. 6.

<sup>95</sup> Там же. С. 7.

<sup>96</sup> Там же. С. 8.

В качестве подтверждения нашего тезиса о том, что анализируемый доклад П. П. Кудрявцева обозначил основные сюжетные линии обсуждений в КРФО, укажем, что по-прежнему одним из наиболее актуальных оставался вопрос о религиозной ситуации в России и в частности — о взаимоотношении Церкви и государства. Ему были посвящены три доклада: 21.10.1910 г. — В. В. Зеньковский, Е. М. Кузьмин. «Об отношении к анкете, предпринятой А. И. Введенским<sup>97</sup> для выяснения религиозного состояния русского общества»; 18.04.1911 г. — В. И. Экземплярский. «Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу (к характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви)»; 6.04.1912 г. — М. П. Истомин.

<sup>97</sup> «История с анкетой довольно забавна. Она появилась в газете “Речь” 10 сентября 1910 г. В преамбуле ее отмечалась научная и общественная значимость анкеты, имеющей целью выяснение религиозной убежденности русского образованного общества (гг. членов Академии, преподавателей высшей и средней школы, студентов и курсисток). В анкете были следующие пункты: 1. Имя, отчество, фамилия; 2. Род занятий; 3. Официальное вероисповедание; 4. Возраст; 5. Какова Ваша вера: а) верите ли Вы в личного Бога? б) если нет, то в какого? в) верите ли Вы в божество Христа? г) признаете ли церковь какую (прав., католич. и т. д.); 6. Причины Вашей веры или неверия?; 7. С какого возраста Вы стали сознательно относиться таким образом к религии?; 8. Какое, по Вашему мнению, имеет значение религия для современной жизни?; 9. Что Вы думаете о будущем религии? Был назван адрес, по которому следовало посыпать ответы, и имя получателя — автора-составителя анкеты: ( ...) Александру Ивановичу Введенскому. Естественно, публика (и, наверное, сама газета) решила, что подобная инициатива принадлежала известному профессору университета А. И. Введенскому. Однако автором анкеты был его полный тезка студент Санкт-Петербургской духовной академии, будущий лидер “пробольшевистской церкви” обновленцев ( ...) Профессор А. И. Введенский был вынужден публично заявить, что произошло недоразумение: “анкета производится даже без моего ведома ...” (Речь. 18 сент. 1910. № 256. С. 4)» (А. А. Ермичев. Религиозно-философское общество в Петербурге. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 99–100). Заседание Петербургского РФО, посвященное обсуждению анкеты, состоялось 13 октября 1910 г. (Там же. С. 99–101). Опрос на ее основе, начатый А. И. Введенским, не был продолжен.

«Царь и Патриарх. Взаимоотношение государства и Церкви в московский период Российской Империи».

Итоги первого заседания, на котором выступили два со-докладчика, изложившие разные точки зрения на возможность социологической оценки религиозного состояния русского общества, кратко представлены в заметке «О религиозной анкете», появившейся 23 октября 1910 г. в газете «Киевская Мысль». По мнению В. В. Зеньковского, «религиозная анкета не достигнет желанных результатов точного и ясного определения религиозного сознания широких масс уже потому, что вопрос о религиозных переживаниях слишком сложен, чтобы его целиком можно было укладывать в “прокрустово ложе” статистических таблиц. Производящие анкету рискуют получить массу самых разнородных ответов по одним и тем же вопросам, и тогда их нельзя будет подвести под одну сколько-нибудь точную и определенную классификацию»<sup>98</sup>. Е. М. Кузьмин наоборот считал, что анкета не только может определить религиозное состояние общества, но и вызовет определенное религиозное действие.

Доклад В. И. Экземплярского «Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу (к характеристике внутреннего состояния Российской Православной Церкви)»<sup>99</sup>, состоявшийся 18 апреля 1911 г., вырос из первона-

<sup>98</sup> В. Б. О религиозной анкете. В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 23 октября (5 ноября) 1910. № 293.

<sup>99</sup> Текст доклада под одноименным названием напечатан в: Церковно-общественный вестник. 1912. № 6 (С. 10–13), № 7 (С. 1–13), № 9 (С. 3–6), № 11 (С. 12–15), № 12 (С. 8–11), № 14 (С. 11–14). Кроме точного совпадения названия, имеется замечание: «От редакции. Печатается доклад постоянного сотрудника проф. В. И. Экземплярского, читанный им в КРФО, о свободе совести» (В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Российской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 6. С. 10). В начале статьи автор указывает на близость этой темы для него самого, упомянув о том, что двумя годами ранее читал «доклад

чальной идеи посвятить одно из заседаний КРФО памяти депутата Государственной Думы Василия Андреевича Ка-раурова<sup>100</sup>, скончавшегося в декабре 1910 г.<sup>101</sup> Но, по словам автора, изучив стенографический отчет Государственной Думы, он «решил осветить то великое русское церковное дело, которому служил Караплов, проанализировав вообще прения в Государственной Думе о свободе совести и через это выяснив некоторые стороны жизни нашей Церкви и возможные пути ее дальнейшего развития»<sup>102</sup>. Глав-

об отношении древней Вселенской Церкви к свободе религиозного убеждения, которая побеждала мир языческой тьмы и греха “юродством” проповеди о Христе Распятом» (Там же). Имеется в виду доклад «Вопрос о свободе вероисповеданий в первые века христианства» (19.11.1908).

<sup>100</sup> 2 марта 1911 г. состоялось заседание ПРФО, посвященное памяти В. А. Караплова (А. А. Ермичев. Религиозно-философское общество в Петербурге. Хроника заседаний. С. 111–113). Таким образом, можно говорить о некоторой скоординированности действий религиозно-философских обществ, поскольку это уже второе (после заседания по анкете А. И. Введенского — см. примечание 100) и не последнее собрание двух обществ с одинаковой темой обсуждения.

<sup>101</sup> В декабре 1910 г. П. П. Кудрявцев предложил прочесть доклад, посвященный памяти В. А. Караплова В. Н. Добринскому, но получил отказ: «Несмотря на живейшее сочувствие цели реферата я вынужден поблагодарить Правление за доверие к моим скромным силам и отказаться от попытки написать реферат. Я чрезвычайно ценю покойного Караплова как неустанныго борца за свободу совести и проявления духовной работы, но связанная с рефератом необходимость на время окунуться в сферу думской политики меня ужасает. Последние годы я так далеко отошел от этой области, что, Вы не поверите, у меня ощущение просто физической боли, когда я сталкиваюсь с этими вопросами. Я знаю, что это недостаток, но надеюсь, что это носит временный характер. Сейчас же во всяком случае я не в силах превозмочь себя, а при таких условиях Вы понимаете, какую ценность и качество может иметь работа, вымученная из себя. Еще раз благодарю и извиняюсь». (В. Добринский. Письмо к П. П. Кудрявцеву, 23 декабря 1910 // Институт рукописей Национальной библиотеке Украины имени В. И. Вернадского (ИР НБУВ). Ф. 139. Ед. хр. 14. Л. 1).

<sup>102</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 6. С. 11.

ным он считает вопрос об отношении Церкви и государства в России, а также о пользе и вреде государственного покровительства и защиты Церкви, решение которого разделило Госдуму на два лагеря — сторонников и противников свободы совести. Аргументы противников предоставления свободы проповеди для инакомыслящих сводились к тому, что Церковь 200 лет не имеет самоуправления, и эта ситуация, отягченная невежественностью народа, сделала Церковь дезорганизованной, неспособной к открытой борьбе с противником. Сторонники указывали на то, что Православная Церковь одна пользовалась правом пропаганды своего вероучения, и, однако, привилегированное положение погасило дух живой веры, оказалось для нее вредным<sup>103</sup>. В. И. Экземплярский ссылается на доводы В. А. Карапурова, согласно которому, насилие по отношению к инакомыслящим укрепляет их так же, как и запрет. Когда Церковь пользуется этими средствами, то отступает от своей природы: «Свобода совести принесена на землю Христом, и Церковь Христова была тою сферою, где этот принцип реализовался. Христос учил, что всякое действие в нравственном и религиозном смысле настолько ценно, насколько оно исходит из свободного произволения человеческой души»<sup>104</sup>. Поэтому Церковь не должна держаться на полицейской власти, поскольку она непобедима и сильна своим внутренним достоинством, верой своих чад.

Но автор находит сильный аргумент у противников свободы совести, которые задают важнейший вопрос: «Разве необходимо ставить Церковь в положение, чтобы отпали тысячи и миллионы некрепких, чтобы появились лучшие

<sup>103</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 7. С. 12.

<sup>104</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 9. С. 4.

(мученики)?»<sup>105</sup>. Их вывод: необходимо подождать, пока просветится народ, и оживет церковная жизнь. Защитники свободы проповеди опровергли этот аргумент следующим образом: тот, кто отошел от Церкви, принадлежал к ней лишь внешне. Кроме того, по их мнению, не так просто увлечь народ в заблуждения, поскольку существует традиция, воспитание, влияние общества. Поэтому постепенность введения принципа свободы совести они расценили как лицемерие.

Единственное, с чем оказались согласны обе стороны, — это необходимость реформы русской церковной жизни. Однако ее они видели по-разному: 1) правые ратовали за созыв всероссийского собора в составе епископов, который определит организацию церковного управления, а также за признание за Православной Церковью права господствующей и первенствующей Церкви<sup>106</sup>; 2) левые считали решающим освобождение от опеки государства; в составе собора видели не только епископов, но и представителей белого духовенства, мирян; выступали за предоставление свободы и самодеятельности приходу<sup>107</sup>. Согласно Экземплярскому, наиболее существенные разногласия сторон касались вопроса об отношении Церкви к государству. Правые выступали за покровительство Церкви со стороны государства. Левые отрицали гражданскую помощь и насилие как средства укрепления церковной жизни. Наоборот, в опоре на государство они усмотрели причину того, что Церковь стала орудием государства, классовым учреждением, слугою высших классов, отдалившись при этом от народа и его нужд<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 11. С. 13.

<sup>106</sup> Там же. С. 14.

<sup>107</sup> Там же. С. 15.

<sup>108</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе по вероисповедному вопросу. К характеристике внутреннего состояния Русской Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1912. № 12 С. 8–9.

Обрисовав полемику, существовавшую в Государственной Думе по церковному вопросу, В. И. Экземплярский высказывает собственные суждения по этому поводу. Он не разделяет точку зрения правых, которые в религиозном воспитании народа надеются на помощь государства и на созыв всероссийского собора из высшего духовенства. По его мнению, такой собор и восстановление на его основе патриаршества означали бы усиление епископской власти. «Что приобретет от этого тело церковное? (...) Это сделало бы Русскую Церковь более стройно организованной и подняло бы церковную дисциплину. Но это было бы подавлением духа христианской свободы, начала широкой христианской любви и духовного просвещения. Истинный прогресс церковной жизни должен выразиться не в подавлении, а в подъеме народного религиозного сознания, привлечении мирян к деятельности участию в церковной жизни, сближении духовенства с народом, воспитании (...) сочувствия и служения религиозному просвещению народа и развитию богословской науки»<sup>109</sup>. Особое внимание Экземплярский уделяет значению прихода в церковной жизни: «Чтобы возродить приход, нужен подвиг самоотверженного служения делу народного просвещения. Только религиозно просвещенный приход может и духовно выбирать, и организовывать жизнь на церковных началах»<sup>110</sup>. Тем самым Церковь стоит перед выбором — внешний блеск и сила (при падении веры) или время испытаний, растерянности перед напором враждебных сил, напряженного труда и подвига, итогом которого будет духовная слава Церкви. Этот второй путь Экземплярский считает единственно возможным для Церкви: «Тревожен этот путь реальной свободы совести в нашей русской жизни, но нет иного, способного вывести жизнь Церкви на дорогу света, и нет другого, достой-

<sup>109</sup> В. И. Экземплярский. Прения в Государственной Думе... С. 12.

<sup>110</sup> Там же. С. 13.

ного святости и величия христианской веры, этой победы, побеждающей мир»<sup>111</sup>.

Этой же проблеме, проблеме взаимоотношения Церкви и государства, ее историческому ракурсу, был посвящен доклад М. П. Истомина «Царь и Патриарх. Взаимоотношение государства и Церкви в московский период Русской Империи». Краткий отчет в «Киевской мысли» (7.04.1912)<sup>112</sup> позволил установить, что на его основании докладчиком была написана статья «Царь, Патриарх и Земщина (Государство и Церковь в русской истории — преимущественно в XVII в.)», опубликованная в журнале «Христианская Мысль» (1916, № 6 (С. 126–128), № 7–8 (С. 193–212)). Характерно, что с самого начала автор увязывает историческое исследование с вопросом переустройства Русской Православной Церкви, выделяя три главных направления, обозначившиеся при его решении:

1) восстановление патриаршества, что, по его мнению, имеет истоки в славянофильстве, связывавшем разрешение проблем, существовавших в России, с возвращением к укладу жизни московской или допетровской Руси;

<sup>111</sup> Там же. С. 14.

<sup>112</sup> «Вчера была прочитана г. Истоминым устроенная религиозно-философским обществом в пользу голодающих лекция по вопросу о введении патриаршества в России. Лектор, основываясь на трудах профессоров Каптерева и Ключевского и статьях А. Щапова, дал анализ условий, в которых развивалось у нас патриаршество, и его взаимоотношений с царской властью еще при “тишайшем” царе Алексее Михайловиче. Закончилась же лекция критикой взглядов на причины развития на Руси раскола старообрядчества» (Лекция о патриаршестве // Киевская Мысль. 7 (20) апреля 1912. № 96). В статье также в качестве источников, на основании которых она была написана, названы работы упомянутых авторов — Каптерева, Ключевского и Щапова (М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина // Христианская Мысль. 1916. № 6. С. 129), кроме того, изложение построено по такому же плану. В ПРФО на заседании 2 марта 1910 г. с докладом на похожую тему — «Церковь, интелигенция и народ. По поводу книги профессора Н. Ф. Каптерева “Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович”», выступил Д. В. Философов (А. А. Ермичев. Религиозно-философское общество в Петербурге. Хроника заседаний. С. 92–93).

2) созыв церковного собора, что, согласно М. П. Истомину, также связано с идеями А. Хомякова и К. Аксакова, считавшими соборное начало характеризующим дух Восточной Церкви, в отличие от Западной, хотя, по мнению автора, в допетровской Руси оно играло пассивную роль;

3) оживление деятельности прихода как ячейки, из которой вырастает церковный строй, что предполагает привлечение мирян к решению определенного круга вопросов церковного благоустройства, примером чего является деятельность церковных братств в юго-западной и северо-западной России в XVI–XVII вв., ставших на защиту православной веры от экспансии католицизма<sup>113</sup>.

Задачу исторического экскурса М. П. Истомин видит в том, чтобы установить, «насколько патриаршество придало нашей церковной жизни самостоятельность и жизненность в период его существования ( ...) (1599–1700 гг.)», а также, возможно ли созвучие «между такими двумя институтами, как развитие патриаршей власти в верхах нашей иерархии и оживление церковно-приходской ячейки в низах?»<sup>114</sup>.

Рассматривая взаимоотношения Церкви и государства в исторической перспективе, автор отмечает, что с XI по XIV в. для древней Руси была характерна политическая децентрализация при более централизованном церковном строе, где преобладал авторитет Киевского митрополита, назначаемого Византийским патриархом. При слабости политической власти духовенство нередко участвовало в решении государственных проблем, однако в Киевской митрополии не произошло того смешения государственной и церковной власти, которое было характерно для католической Церкви на Западе, по двум причинам: 1) греческое происхождение митрополитов, что делало их далекими от жизни русского народа; 2) следование византийской

<sup>113</sup> М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина // Христианская Мысль. 1916. № 6. С. 127–128.

<sup>114</sup> Там же. С. 128.

традиции, где существовал определенный паритет между светской и церковной властью, притом, что вторая способствовала укреплению первой.

Перемещение политического центра Руси из Киева в Москву при необходимости защиты, с одной стороны, от татар, а, с другой, — от Литвы и Польши, потребовало создания автократического государства. Монахи-иосифляне на основании византийских традиций разработали государственный принцип, «по которому верховная светская власть является единственным вершителем судеб страны не только в гражданских, но и в церковных делах. Этим как бы предопределялось уже и их взаимное отношение: безусловная покорность представителей церкви главе государства»<sup>115</sup>. Это стало особенно очевидным с середины XV в., когда русский митрополит стал избираться исключительно из среды русских иерархов, при этом и избрание, и удаление митрополита зависело от государя. Характерно, что и переговорный процесс с Византийским патриархом по учреждению патриаршества на Руси велся (здесь М. П. Истомин ссылается на профессора Н. Ф. Каптерева) «светской властью и светскими лицами без всякого участия в нем лиц духовных»<sup>116</sup>. Патриаршество нужно было светской власти, чтобы оттенить значимость государства, а также, чтобы обозначить независимость национальной церкви. При этом происходит смешение светской и церковной власти: цари смещают патриархов, участвуют в поставлении архиереев, одновременно архиереи, настоятели монастырей становятся помещиками, носителями не только церковной власти, но и административной, судебной и финансовой. «При таком патронате самое соборное начало в церковной жизни являлось лишь послушным орудием в руках царской власти. На всех известных нам в период московского государства церковных соборах главное и ре-

<sup>115</sup> Там же. С. 131.

<sup>116</sup> Там же. С. 132.

шающее значение имел государь. Без его воли и согласия не мог состояться ни один собор ( ...) Ни одно постановление церковного собора не могло пройти мимо государя ( ...) Наши церковные соборы XVI-го и XVII-го столетий, говорит проф. Каптерев (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. II, с. 104), были только органами царской власти по делам церковным»<sup>117</sup>.

Вслед за профессором Каптеревым, Истомин утверждал, что Петр I лишь формально завершил подчинение церковной власти светской<sup>118</sup>, поскольку уже Алексей Михайлович регламентировал духовную жизнь мирян: ввел обязательное посещение церкви, соблюденеие постов, обязанность 1 раз в год исповедоваться и причаститься. При этом духовенство о нарушителях обязано было доложить начальнику монастырского приказа (прообраз обер-прокурора Синода), чтобы по отношению к ним меры воздействия могла принять светская власть. Причины подобного положения Русской Православной Церкви усматриваются М. П. Истоминым не только в укреплении светской власти, но и в косности и отсутствии самостоятельности у архиереев.

Кроме вопроса о взаимоотношении Церкви и государства, М. П. Истомин очерчивает причины и особенности мировоззрения, господствовавшего на Руси в XVI и XVII вв., которое он определяет как самодовлеющую замкнутость. Принятие христианства от греков в X в. привело Русь к изолированности от Западной Европы после разделения церквей в XI в. Противостояние по отношению к другим европейским народам, объединяющим элементом для которых выступала общность веры при различии национальном и государственном, шло и по линии соблюдения государственных интересов, и по линии сохранения собственной веры, которая становится синонимом самой государственности и должна

<sup>117</sup> М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина... С. 134–135.

<sup>118</sup> Точку зрения, согласно которой именно при Петре I произошла узурпация церковной власти государством, отстаивали славянофилы.

быть абсолютно неизменной (вот где истоки старообрядчества!). Но и падение Константинополя (через несколько лет после попытки унии с Римом) воспринималось на Руси как наказание греков за отпадение от православной веры. То, что в это же время Московское царство освободилось от татарского ига, было понято как знак, что Москве суждено стать третьим Римом после падения двух первых за грехи<sup>119</sup>.

Итак, в миросозерцании той эпохи обозначилась четкая дилемма: либо отречение от своего, преклонение перед Западом; либо незыблемое его хранение. С середины XVII в. возникают попытки найти срединный путь: при сохранении верности своему выбору признание необходимости отказа от несущественного, устаревшего. Начало этому процессу было положено образованием кружка просвещенных людей вокруг царя Алексея Михайловича, душой которого был его духовник — Стефан Вонифатиевич. Было сформулировано две задачи: 1) поднятие религиозного уровня, в качестве средства достижения которого называлось установление более тесного общения между паствой и пастырями в смысле воздействия последних на первую с помощью проповеди; 2) исправление церковной службы, местных своеобразных особенностей, для чего было возобновлено общение с греко-вселенской церковью, ставшее предвестником наступившего в эпоху Петра I сближения с Западом. Попытки реформ в церковной области почти на полвека опередили изменения в области гражданской.

М. П. Истомин считает, что привлечение греков к реформированию церковной жизни имело роковое значение, поскольку они — в отличие от благоразумной позиции Константинопольского патриарха Паисия, ответившего патриарху Никону, что для сущности религии обрядовые вопросы дело второстепенное, — объявили двое-перстие, воспринятое Русью от греков, армянской ересью,

<sup>119</sup> М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина... С. 137–138.

исказив при этом историю и спровоцировав раскол. Автор, однако, не разделяет точку зрения большинства историков, что причины старообрядческого раскола лежат лишь в церковно-обрядовой области (Каптерев, Ключевский). Более убедительным он считает мнение полуза забытого историка А. Щапова, изложенное им в статье «Земство и раскол» («Отечественные записки», 1861). Согласно ему, в старообрядчестве необходимо различать две стороны: мистико-религиозную и социально-демократическую. Первая связана с опорой раскольников в отстаивании церковной старины на видения и откровения свыше. Вторая отражает протест против тех ограничений, которые были наложены царем Алексеем Михайловичем на общинно-земский уклад путем усиления централизации в государственной и церковной жизни.

Раскол старообрядчества соединил в себе протест против преобразований в церковной и общественной жизни, ибо наибольшее влияние он имел там, где были сильны общинно-земские традиции, и среди тех слоев, которых по уложению 1649 г. коснулось окончательное закрепощение (крестьяне и посадские). Это был период разложения соборного начала и в государственной, и в церковной жизни<sup>120</sup>. С 1654 по 1682 г. земский собор не созывался, вместо него проходили сословные совещания. Обособленность сословий в обществе сопровождалась обособленностью белого духовенства от мирян, от их участия в церковных делах: назначение священников на приходы происходило по приказу без какого-либо участия прихожан. Раскол старообрядчества был одновременно протестом против нарушения соборного принципа в государственной и церковной жизни. Потерпев поражение в борьбе против государственной централизации, сторонники общинно-земского уклада раскол в церковной жизни воспринимали как хранение соборного начала древнехристианской старины, отстаивая актив-

<sup>120</sup> М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина... С. 201.

ное участие мирян, вплоть до избрания церковнослужителей (поповщина) и отрицания всякой иерархии (беспоповщина).

Если в расколе видны некоторые черты протестантизма, то в высшей церковной иерархии в XVII в. возникают теократические тенденции, относительно которых напрашивается аналогия с католицизмом. Новгородский митрополит Никон принял патриаршество на условиях полного послушания ему, т. е. «решил (...) реформировать исторически сложившиеся у нас отношения светской власти к духовной в том смысле, чтобы в лице патриарха освободить духовную власть от всецелого подчинения ее власти светской, сделать первую не только автономной, но даже больше: поставить ее в некотором отношении выше царской»<sup>121</sup>. Патриарх Никон активно участвовал в государственных делах, нередко за- слоняя царя и, тем самым, реализуя тот принцип, что перво- священство выше царской власти, доказательство для кото- рого черпает у католических богословов. Первосвященник не может быть подчинен царю, наоборот «патриарх должен быть нравственным контролером и поступков самого ца- ря, если последние расходятся с божественными велениями (...) Права светской власти распоряжаться духовными де- лами и вообще вмешиваться в дела церкви Никон не только не признает, но считает (...) насильственным захватом»<sup>122</sup>.

В качестве причин возникновения такой теократической теории, которая находится в противоречии с предшествую- щим и последующим взаимоотношением Церкви и госу- дарства в России, М. П. Истомин называет попытки усиле-ния контроля над Церковью со стороны государства, вы- разившиеся в образовании монастырского приказа. В об- щественных низах это повлекло за собой раскол, в верхних иерархических слоях духовенства — идею теократии. По- сягательство патриарха и царя на сферы власти друг друга

<sup>121</sup> Там же. С. 203.

<sup>122</sup> Там же. С. 206.

закончилось решениями собора 1666–1667 гг.: 1) лишением сана и священства Никона; 2) признанием правильности его реформ и наложением анафемы на старообрядцев; 3) признанием, несмотря на сопротивление царя, автономности гражданской (царской) и церковной власти, что повлекло за собой отмену монастырского приказа.

Однако, по словам М. П. Истомина, это наметившееся равновесие не могло быть прочным, поскольку «представляло резкую дисгармонию со всем политическим строем московского государства: не может быть независимо одно лишь духовенство в той стране, где все остальные классы общества или вполне зависимы, или даже более того — закрепощены»<sup>123</sup>. Уже Петр I, наследник царя Алексея Михайловича, не только возвращает опеку государства над Церковью в виде Синода, но и ликвидирует патриаршество. Чем больше Церковь становилась государственной, тем больше ширился раскол, сторонники которого восприняли требование своих противников-никонианцев о независимом положении Церкви по отношению к государству. В завершение статьи М. П. Истомин рисует безотрадное состояние церковной жизни — с одной стороны, утрата авторитета пастырей, отделенных от паствы, формально связанных с ней, с другой — раскол, настаивающий на формальной стороне заветов прошлого, — отмечая неправомерность и того, и другого.

Автор не формулирует кратких выводов, предоставляя читателям сделать их самим, но подводит к ним всем ходом своего изложения: церковная жизнь нуждается в восстановлении соборного начала с привлечением мирян к участию в автономном церковном управлении, независимом от государства. Но гарантией этого является восстановление соборного начала и в государственном управлении.

Проблеме национальной идентичности, которой вскользь коснулся в своем докладе М. П. Истомин, указав

<sup>123</sup> М. П. Истомин. Царь, Патриарх и Земщина... С. 211.

на обособленность России в период московского царства от остальных европейских стран не только из-за необходимости соблюдения государственных интересов, но, главным образом, по религиозным причинам, был специально посвящен доклад В. З. Завитневича «Вопрос о народности в его научной постановке» (28.11.1911)<sup>124</sup>. Он начинает свое изложение с замечания, что в XIX в. в Западной Европе идея народности, национальной идентичности и самобытности становится главенствующей и связана с теоретическим обоснованием процессов национально-политического самоопределения в Европе, примером чего явилось, в частности, объединение Италии, Германии. В то же время в России идея славянофилов о возвращении к истокам своей народности не получила признания. Осталась без положительного внимания фундаментальная книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», противопоставившего идею прогресса как искусственной (о передаче всего культурного опыта от одних народов другим, о развитии в истории одного начала) теорию «культурно-исторических типов» (допускающую передачу от одного народа другим всех достижений цивилизации, кроме тех, в которых отражены начала культуры, особенности психического строя народа). Идею народности Н. Я. Данилевского, по словам Завитневича, серьезной критике подверг В. С. Соловьев («Национальный вопрос в России»), считая, что она противоречит вселенскости христианской религии и смыслу всемирной истории, поскольку, повторствуя эгоизму народа, мешает ему примкнуть к всечеловечеству для служения вселенскому духу (возвращению на земле Царства Божия). Профессор КДА так описывает предложенный философом способ преодоления национального эгоизма: «Спасение от разрушительного действия этой идеи Соловьев видит (...) в отре-

<sup>124</sup> Текст доклада был опубликован в виде статьи: В. З. Завитневич. Вопрос о народности в его научной постановке // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. Т. II. Кн. V. С. 87–117.

чении народа от коренящихся в недрах его духа своих собственных начал, и “в братском, как он выражается, соглашении с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира”; а это духовное начало, по своеобразной логике нашего философа-публициста, представляется началом не западноевропейских только народов, а почему-то — общечеловеческим»<sup>125</sup>. Для Соловьева, продолжает автор, величие русского народа проявилось в истории в двух самоотречениях: 1) призвании варягов; 2) реформах Петра I. От него требуется третье самоотречение (религиозное), чтобы соединиться с римским католицизмом.

В. Завитневич показывает безосновательность обвинений В. С. Соловьева. Во-первых, потому что в теории Данилевского идея народности как основа органического развития культурно-исторического типа не отождествляется с национально-политической обособленностью, часто выражаяющейся в национальном эгоизме и являющейся враждебной общечеловеческому. Во-вторых, и призвание варягов, и реформы Петра I должны были защитить и расширить русскую народность; в той же части, где и те, и другие посягали на начала самобытности народа, возникали негативные последствия и сопротивление.

Но основное внимание в опровержении теории В. С. Соловьева В. З. Завитневич уделяет его идеи религиозного самоотречения в пользу единения с Римом. Автор обнаруживает слабость богословских и философских трактовок Соловьева: он неправ как богослов, поскольку не понимает сущности Церкви как соборного организма, которая нарушена в римском католицизме с момента принятия самочинного изменения во Вселенском Символе веры (учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (*Filioque*)), а позже — догмата о непогрешимости папы. Нарушена потому, что частная община вначале присвоила себе право изменения вероучения, которое принадлежит всей Церкви, а за-

<sup>125</sup> В. З. Завитневич. Вопрос о народности в его научной постановке... С. 91.

тем, чтобы оправдать такой шаг, передала это право одному лицу — папе, извратив учение о Церкви как Теле Христовом, духовном организме, основанном на соединении душ. Поэтому В. З. Завитневич считает правомерной позицию А. С. Хомякова, который возможность соединения христианского мира усматривал в покаянии Запада, в осуждении им папизма и возвращении к началу соборности. Иходя из этого, он выступает против утверждения В. С. Соловьева о неправомерности осуждения нововведений Запада из-за того, что православные хотя и хранят божественное основание Церкви, но уже девятый век ничего на нем не созидают<sup>126</sup>. В. З. Завитневич считает неприемлемым путь созидания, предложенный Римом, поскольку он извратил самое основание Церкви.

Профессор КДА столь же критически относится к философским размышлениям В. Соловьева о вселенских, общечеловеческих началах западной культуры, запечатленных в католицизме, тогда как приверженность Православию является русским национальным обычаем, проявлением национализма. Ошибочность этих утверждений Соловьева основывается опять же на слабости его богословской позиции, на игнорировании того, что «появление этих догматов на Западе (о непогрешимости папы и Filioque. — Н. Ф.) органически связано с историей местных национальных церковных общин. Поэтому, если кого и обличать в национализме, то Римскую Церковь, которая продукту своей местной истории хотела бы придать вселенское значение и навязать его церквам всех мест и народов»<sup>127</sup>.

В. З. Завитневич отличает позицию В. С. Соловьева, выступающего против национального эгоизма, но признающего идею народности как форму выражения общечеловеческих начал, от позиции антинационалистов, которые в принципе отрицают идею народности как враждебную

<sup>126</sup> Там же. С. 104.

<sup>127</sup> Там же.

прогрессу, считают национальность позднейшим продуктом истории с крайне неустойчивыми признаками. Для антинационалистов, национальность — явление социальное, основной чертой которого является психическое взаимодействие умов, а орудием — язык, которому присуща изменчивость. На что Завитневич замечает: ум является общечеловеческой интернациональной способностью, в то время как национальная стихия естественным образом проявляется в сфере веры (народные верования) и чувства (художественное творчество). Именно художественное творчество автор считает естественной и самой законной областью существования народности. Для него ошибочными являются и отвлеченная идея общечеловеческого прогресса (поскольку отвлеченная общечеловеческая идея принимает ту или иную форму, которая всегда народна), и неприязненное отношение одного народа к другому («т. к. фанатически отрицательное отношение одного народа к национальным особенностям другого народа есть посягательство на принцип народности»<sup>128</sup>).

Сам Завитневич противопоставляет этим крайностям четкое понимание того, что «“Национальность” не есть только учение, но, прежде всего (...) действительный исторический факт. (...) Каждый народ при вступлении на историческую арену имеет более или менее определенную физиономию (...) Эта твердая основа (...) радикальным образом (...) никогда не может измениться (...) потому, что идущие извне влияния отражаются в народном сознании, как в живой личности, которая, воспринимая инонациональные элементы, перерабатывает их сообразно со своим особым духовным складом, ассимилирует их (...) с готовым уже содержанием своего внутреннего “я”»<sup>129</sup>. Для него, православного мыслителя, понимание народа как коллективной личности основывается на многовековом опыте существования

<sup>128</sup> В. З. Завитневич. Вопрос о народности в его научной постановке... С. 117.

<sup>129</sup> Там же. С. 109–110.

Церкви Христовой, основной закон жизни которой есть любовь. Именно это позволяет ему заключить, что «вся полнота человеческих отношений в обществе не исчерпывается взаимодействием умов»<sup>130</sup>, что «сводить национальный элемент к социологическому, а последний к “взаимодействию умов” можно по недомыслию»<sup>131</sup>. Он пророчески предсказывает историческую неизбежность краха общественного образования, основывающегося на подобной идеологии, где «человеческая личность — как механический прибор, наделенный мыслительным аппаратом. В таком обществе не будет места для национального сознания, но также и для религиозного, нравственного и эстетического идеалов. Такое общество превратится в механизм, способный распасться от первого внешнего удара»<sup>132</sup>.

Среди докладов, прочитанных в этот период на заседаниях КРФО, следует выделить те, которые, подобно упомянутому ранее докладу председателя общества П. П. Кудрявцева «Некоторые мотивы в стихотворениях А. С. Хомякова и К. С. Аксакова», были посвящены осмыслинию развития отечественной религиозно-философской традиции: 16.11.1910 — В. З. Завитневич «Основные положения в системе философского мировоззрения А. С. Хомякова»; 28.11.1910 — П. П. Кудрявцев «Связь с отцами в сердце и мысли В. Соловьева»; В. В. Зеньковский «Соловьев как философ»; 20.03.1911 — В. В. Зеньковский «О мистицизме Гоголя»; 14.02.1911 — В. Н. Добринский «Л. Н. Толстой о смысле жизни»; 30.10.1911 — В. И. Экземплярский «Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение евангельских заповедей»; 13.11.1911 — П. П. Кудрявцев «О значении воспоминания о М. В. Ломоносове для нашего времени (к 200-летию со дня рождения)». Хочется подчеркнуть, что все они помимо связан-

<sup>130</sup> Там же. С. 114.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Там же. С. 115.

ности с тем или иным именем отечественной религиозно-философской мысли имели в качестве главенствующего сюжета осмысление важности христианской веры как средоточия человеческой жизни, ее смыслообразующего начала, без которого любые ее измерения (будь то нравственность, художественное творчество, научное познание) «провисают», утрачивая подлинную обоснованность своего существования.

16 ноября 1910 года В. З. Завитневич выступил с докладом «Основные положения в системе философского мировоззрения А. С. Хомякова». К моменту выступления он опубликовал в «Трудах КДА» две статьи: «Из системы философско-богословского мировоззрения А. С. Хомякова» (1906. Т. 1. Кн. 1. С. 17–49); «О молитве. Из системы философско-богословских воззрений А. С. Хомякова» (1907. Т. 1 Кн. 1. С. 1–14), проблематика которых, особенно первой из них, совпадает с заявленной темой. Для Завитневича, творчество Хомякова — образец того, как подлинность религиозной веры способна оживотворить философское познание, дать новый импульс его развитию. Отметим важное замечание автора о сродстве тем христианской догматики и философии, которые богословие может раскрывать на основе Откровения, хотя это вовсе не означает, что необходимо игнорировать философское знание, но только при том условии, если в философской системе совпадают истина христианского учения и естественность развития философской мысли. Хомяков не считал это невозможным, и наступление такой «новой философской эры, которой бы позавидовали другие народы» он связывал с именем И. В. Киреевского, в своем курсе философии наставившегося показать, «что истина науки — в истине Православия»<sup>133</sup>. Смерть последнего и необходимость проанализировать оставшиеся после него заметки стали при-

<sup>133</sup> В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков // Христианская Мысль. 2005. № 2. С. 157.

чиной написания Хомяковым трех философских статей<sup>134</sup>, содержащих, с одной стороны, критику немецкой философии как вершины развития рационализма, а, с другой, — изложение собственного учения о познании, основанного на понятии о Сущем, начале всех начал, как разумной воле или волящем разуме.

Завитневич считает, что в собственных гносеологических воззрениях Хомякову удалось избежать как крайности рационализма, который одну способность духа (логический рассудок) принимает за всю его полноту, так и мистицизма, исходящего из чувства, не могущего само по себе быть средством познания объективного мира. Центральной силой души он считает волю, «первоосновой ее реальности и источником всякой активности, т. е. способности свободно, по собственному почину, самоопределяться в действительности. Воля по существу своему свободна; но она свободна только в самой себе, до своего проявления. Проявление воли дает в результате необходимость, закон жизни мира вещественного, тогда как закон духа есть свобода (...). Воля никогда не переходит в предметный образ; действительного предмета, который можно было бы назвать волей (или, что то же, — свободой), нет в предметном мире; воля принадлежит к области до-предметной, т. е. она царит там, где истинно сущее, так называемая «субстанция», еще остается в самой себе (...); только здесь она может быть наблюдаема во всей полноте своей природы, во всей безусловности своей свободы»<sup>135</sup>.

Поэтому рационалистическая философия, понимающая познание как отражение предметного мира в сознании, неспособна ни понять главенствующее значение воли, ни развеять сомнения в существовании свободы воли, ибо, во-первых,

<sup>134</sup> «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского», «О современных явлениях в области философии. Письмо первое», «О современных явлениях в области философии. Письмо второе» (неоконченное).

<sup>135</sup> В. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков. С. 159.

знает волю по ее проявлениям в инородной ей среде — предметном мире, а, во-вторых, знает неполную волю человека, который «сам есть стремление, а не бытие в смысле сущего», поскольку он на каждом шагу своего существования встречает проявления абсолютной воли Божией, т. е. мир его окружающий, и не может этому не подчиниться. Кроме того, воля как познавательная способность дает возможность ее обладателю различать в сознании мир внутренний («я и от меня») и мир внешний («я, но не от меня»), без чего было бы невозможно отделить субъективный мир явлений от объективного. Точно так же Хомяков определяет значение и границы логического рассудка, который путем сравнения, соединения и разделения понятий устанавливает отношения между ними и таким образом определяет законы познаваемого им; но живая действительность во всей ее полноте ему недоступна. Она открывается только зрячести разума, полноте сил духа, названной Хомяковым *верою*. Завитневич подчеркивает, что, для Хомякова, это не две степени познания, высшая и низшая, а две отдельные области, мы бы сказали, два различных типа познания, каждый из которых не должен выходить за свои пределы: верой в непосредственном восприятии мы познаем живую действительность как она есть, рассудком — лишь законы этой действительности<sup>136</sup>, но не вправе подвергнуть сомнению ее самое, признать какое-либо из ее явлений несуществующим, как и не можем познать его сущность как некоего целого. Отсюда делается вывод о несостоятельности рационалистической философии, опирающейся на рассудочное знание, как способа мироописания.

Значимым в анализе Завитневичем взглядов Хомякова является то, что критика рационализма философскими средствами дополнена в нем выяснением истоков западного рационализма, которые исследователь видит в католической эклезиологии, разрушившей закон любви, примиряющей начала единства и свободы, составляющей существо Цер-

<sup>136</sup> В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков. С. 160.

кви и отличающий ее от всех других сообществ. Произвольное внесение в Символ веры Filioque Хомяков расценивает как «нравственное братоубийство», попрание необходимости согласия всей Церкви в решении догматических вопросов, а тем самым разрушение любви как основы церковного единства. В Западной Церкви объединяющим началом, охраняющим единство Церкви, отныне становится непогрешимость папы, а значит носителем церковной истины признается личный разум одного человека. В этом Хомяков усматривает основание религиозного рационализма на Западе. При этом рационализм как нечто небезусловное, опирающееся на доказательство, неизбежно порождает сомнение, а затем и неверие. Завитневич не оставляет без внимания выводы Хомякова: 1) рационализм, выросший на чуждой почве Западной (католической) Церкви, является наносным явлением для православной культуры; 2) «спасение от неверия возможно только в лоне Вселенской Православной Церкви, которая, будучи построена на основе абсолютной, не стесняющей свободы исследования, в то же время не оставляет места для разрушительного действия рационализма»<sup>137</sup>, ибо истину поверяет соборным разумом Церкви.

Насколько важной оказывается христианская вера, как мы увидели из исследования В. Завитневичем богословско-философского мировоззрения Хомякова, для установления истоков и границ типа философствования, настолько же актуальным является исповедание Православия и для понимания нравственности, ее природы и значения в жизни человека. Как и в предыдущем случае, доклады, посвященные этим вопросам, были связаны с определенными персоналиями в истории русской мысли, о чем свидетельствуют их названия: «Связь с отцами в сердце и мысли В. Соловьева» П. П. Кудрявцева и «Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение евангельских заповедей» В. И. Экземплярского.

<sup>137</sup> Там же. С. 156.

Доклад П. П. Кудрявцева о В. С. Соловьеве был прочитан 28 ноября 1910 г. на заседании КРФО, посвященном 10-летию со дня кончины русского философа<sup>138</sup>. Остановимся на описании этого собрания на страницах газеты «Киевская Мысль» от 30 ноября 1910 г.: «И вот, чтобы восстановить пленительный величавый образ того, кто выстрадал себе право на благодарную память не только современников, но и потомства, КРФО 28 ноября посвятило вечер памяти скончавшегося 10 лет тому назад Владимира Сергеевича Соловьева. В. В. Зеньковский в сжатой, но обстоятельной речи, посвященной характеристике Вл. С. Соловьева как философа, сравнил его значение в философии, словами Лопатина, с тем могучим сдвигом, который в русской поэзии произошел с появлением Пушкина. Русская философия долгое время ждала широкого, всеохватывающего синтеза. И его дала ей универсальная система Вл. Соловьева. В философии этого мыслителя пленительно не столько ее содержание, сколько ее могучий вдохновенный замысел, воссоздающий единство веры, сознания и творчества, объединяющий науку, философию и религию. Истинная философия, по Соловьеву, не может быть оторвана от жизненного творчества. Задача знания неразрывно связана с задачами творчества: лишь преображенная действительность дает возможность единого, цельного знания. Отсюда философский замысел Вл. С. Соловьева требует и эстетического творчества. Более оригинального по своей универсальности и всеобъемлемости замысла нет в русской философии. Философия Соловьева поэтому — “самый полнозвучный аккорд русской философии”. Здесь впервые обоснованы принципы интуитивизма, те самые, которыми сейчас заняты Лосский и отчасти Н. Бердяев, эти подражатели Соловьева. И ни-

<sup>138</sup> Укажем на еще одно совпадение: в ПРФО также 19 января 1911 г. состоялось заседание, посвященное памяти Вл. Соловьева, (Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрополисе) : История в материалах и документах: 1907–1917 : в 3 т. Т. 2 : 1909–1914. М., 2009. С. 195–203).

где так не сказалась философская ценность христианства, как у того же Вл. С. Соловьева. Оратор уверен, что в настоящее время в обществе растет интерес к Соловьеву, его любят, его изучают. Московское религиозно-философское общество идет под знаменем соловьевской философии ( ...) Профессор Кудрявцев в длинной, почти двухчасовой речи (без перерыва!) докладывал о “связи с отцами в сердце и мысли Вл. С. Соловьева” ( ...) Оратор на основании сочинений Вл. С. Соловьева, “в шелесте каждого листка которых слышен шорох и таинственный зов из запредельных миров”, старался показать, как в сердце и мысли покойного философа свято хранилась связь с отошедшими отцами, с теми “избранными сосудами” и “видимыми образами невидимого божества”, которые Вл. Соловьев считал орудиями Провидения. “Если бы я, — говорил Соловьев, — родился среди каннибалов, то и я сам бы был каннибалом. Поэтому я преисполнен чувств вечной признательности как киевскому князю, который крестил Русь, так и северному исполину, который ввел Русь в семью европейских народов, а также и всем тем отцам, которые довели Русь хотя бы до настоящего ее состояния”. Культ умерших был не-заменимой поддержкой для Вл. С. Соловьева. Но он же, этот культ, по глубоко психологическим основаниям, являлся для философа требованием и выражением бессмертия. Любовь к умершим требует их воскрешения. Истинная любовь — максималист: она требует бессмертия всех. Такова логика любви, хотя не такова логика разума. Отсюда задача людей — создать полноту жизни и подготовить воскрешение мертвцев, чтобы в завершительный момент исторического процесса обеспечить творчество вечности над временем, жизни над смертью ( ...) В связи с идеей всеобщего воскресения решаются у Соловьева все прочие проблемы. Но не всегда Соловьев оставался на высоте метафизических отвлеченностей ( ...) Неумолимо жесток он был там, где видел попытку так или иначе подменить Евангелие. Он яростно вооружался против всех видов жестокости до смертной казни включительно ( ...) Филосо-

фия не мешала ему в теории и практике быть живым человеком. Так и умер он, как поденщик Бога (... )»<sup>139</sup>

Конечно, газетный обзор дает весьма поверхностное представление об идеях доклада П. П. Кудрявцева, но отдельные высказывания позволяют утверждать, что именно он стал основой одноименной статьи, написанной три года спустя<sup>140</sup>. Как и при исследовании творчества славянофилов, профессор КДА, анализируя наследие Владимира Соловьева, стремится дать цельный образ мыслителя, не расекая его личность, его поэзию и его философию: «По всему видно, что чувство и мысль не были у него в разладе друг с другом: пережитое в сердце находило свое объяснение в разуме, и в результате душевные волнения перекрецивались с метафизическими размышлениями в одной точке, центральной столько же для лирического я Владимира Соловьева, сколько и для его метафизики. То, что ощущалось сердцем, как “великое солнце любви”, неподвижное среди мирового круговорота, понималось разумом, как всеединство мировой жизни, богатой и разнообразной»<sup>141</sup>. Первоначально, как утверждает сам автор, выбор темы был продиктован его собственным внутренним чувством — воспоминанием о В. С. Соловьеве наряду с другими почившими мыслителями, чьи юбилеи отмечались ранее (К. С. Аксаков, А. С. Хомяков, Н. В. Гоголь и др.), желанием проследить, какую роль в творчестве самого великого философа играла такая память, как он ощущал связь с отошедшими. В результате оказалось, что «указанный мотив является чрезвычайно характеристическим для личности и мировоззрения Владимира Соловьева»<sup>142</sup>. Опустим анализ Кудрявцевым

<sup>139</sup> Вл. Б. Памяти Вл. С. Соловьева // Киевская Мысль. 30 ноября (12 декабря) 1910. № 331.

<sup>140</sup> П. П. Кудрявцев. Связь с отцами в сердце и мысли Владимира Соловьева. К., 1916. С. 21, 26, 34.

<sup>141</sup> Там же. С. 16.

<sup>142</sup> Там же. С. 4.

поэтического творчества Соловьева, где поставлен вопрос о том, «является ли ощущение живой связи с отшедшими отголоском общения с ними в прошлом, здесь, на земле, или оно служит залогом вечного общения с ними в царстве вечной жизни? Возникши на почве интимнейших переживаний сердца, вопрос находит для себя в мысли Соловьева твердый и определенный ответ, составляющий неотъемлемое звено в замкнутой цепи его религиозно-метафизического миросозерцания»<sup>143</sup>.

Остановимся на этом ответе в изложении П. П. Кудрявцева, для которого он использовал в основном сочинения Владимира Соловьева «Смысл любви», и «Оправдание добра», а также его речь 1898 года об Огюсте Конте в Философском обществе при Петербургском университете («Идея человечества у Августа Конта»)<sup>144</sup>. Автор начинает с утверждения Соловьева о том, что каждый человек одной стороной своего существа связан с вещественным бытием, которому присуща «двойная непроницаемость»: 1) во времени, поскольку каждый новый момент бытия вытесняет предыдущий, существует за его счет; и 2) в пространстве, поскольку каждое тело занимает определенное место, вытесняя другое. Поэтому жизнь на земле, осуществляясь во времени, является сменой поколений, одно из которых умирает, а другое рождается. Там, где есть время, неминуемо присутствует смерть. Однако человеку, в отличие от всех других земных существ, дано в сознании возвыситься над временем (а значит — над смертью), поскольку он способен связать в нем настояще с прошлым и будущим, представить жизнь как непрерывный процесс, выразить связь данного человеческого поколения с предыдущими и с прошлым всего мира, т. е. узнать истину всемирного и всечеловеческого единства. Эта истина, открытая разумом,

<sup>143</sup> Там же. С. 16.

<sup>144</sup> П. Кудрявцев также в сноске упоминает сочинения В. Соловьева «Духовные основы жизни», «Чтения о богочеловечестве», «Мировой процесс», однако не цитирует их.

сердцем переживается как отказ от ложного самоутверждения, отделяющего каждого от мира и других людей, как расширение любви до необъятных размеров. П. П. Кудрявцев перечисляет доказательства такого всеединства, предложенные В. С. Соловьевым: 1) возможность для каждого человека ощутить живую связь с родителями и теми, кто дал им жизнь; 2) осознание того, что своей жизнью и ее содержанием человек обязан множеству других людей. Поэтому «всем решительно людям, не исключая и круглых сирот, навеки обеспечен ряд предков, ... и нужно страдать атрофией нравственного чувства, чтобы ... не почувствовать благодарности к отцам, дедам и прадедам». В почитании родителей, предков, сначала живых, затем умерших, В. С. Соловьев, вслед за Г. Спенсером, видит источник естественной религиозности. Осознание своей зависимости от Отца Небесного не отменяет этого почитания, ибо Им даны человеку эти родители, эти предки, создавшие среду его жизни своими трудами, а тем, в свою очередь, ее творили их предки, поэтому «почтая Пророчество, должны мы чтить и тех, кто был орудием Пророчества»<sup>145</sup>. Такое почитание — составляющая и подлинной религии, и подлинной культуры, но одновременно и шаг кувековечению каждой личности, предварение для нее всеобщего воскресения. Но подлинное почитание умерших состоит в длении объективного смысла сделанного ими, того, что не исчезает во времени, вечного, — в умножении Добра, в котором единосущны все поколения: «Вечное — и только вечное — дает смысл временему. Пронизывая собою, как бы нитью, отдельные моменты времени, словно жемчужины в ожерелье, вечное сопрягает прошедшее с будущим, дедов с внуками. Так восстанавливается распавшаяся связь времен, препобеждается Время, а вместе со Временем и Смерть. Приобщаясь к вечному, люди вкушают бессмертие»<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> П. П. Кудрявцев. Связь с отцами в сердце и мысли Владимира Соловьева. С. 22.

<sup>146</sup> Там же. С. 25.

П. П. Кудрявцев подчеркивает, что если бы В. С. Соловьев остановился на этом, то не пошел бы дальше В. Вундта, для которого важно лишь сохранение и умножение Добра как объективной духовной ценности, ведь именно в духовных ценностях — человеческое бессмертие, и оно отнюдь не является индивидуальным. Однако русский мыслитель думал иначе: «Неизбежность смерти — совершенно несовместима с тем повышенным утверждением индивидуальности, своей и другой, которое заключается в чувстве любви (...) Любовь требует (...) не бессмертия только души, а бессмертия живой и цельной человеческой индивидуальности, ... любовь к отшедшим требует ни больше, ни меньше, как их воскресения (...) Истинная любовь — максималистка: она не помирится на бессмертии одного, нескольких, многих, — подкрепляемая нравственным чувством, она требует бессмертия всех»<sup>147</sup>, даже тех, кто проживает жизнь, не наполненную подлинным смыслом. Итак, задача любви состоит: 1) во всеобщем воскресении и 2) в создании для призванных к вечной жизни условий жизненной полноты, дабы вечность не стала для них вечной мукой.

В. Соловьев отмечает, что в своем завершительном моменте всеобщее воскресение — дело Божие, как и творение жизни, но и человек здесь — соработник Богу в его подготовке, которая сообщает подлинный, разумно-нравственный смысл историческому процессу, в отличие от смыслов мнимых — будь то осуществление прогресса, или построение царства Божия на земле. Итак, смысл этот состоит «в подготовке торжества Вечности над Временем, Жизни над Смертью, в подготовке всеобщего воскресения, откровения царства Божия в мире»<sup>148</sup>, т. е. он свидетельствует о деятельном, непассивном участии человека в деле всеобщего воскресения; определяет характер исторического процесса не только как Божеский, либо человеческий, но как Богочеловеческий.

<sup>147</sup> Там же. С. 25–26.

<sup>148</sup> Там же С. 30.

П. Кудрявцев приводит ответ В. Соловьева на вопрос о том, что должен делать человек здесь и теперь для всеобщего воскресения. Поскольку бытие человека сопровождает чувство смертности и пустоты индивидуальности, постольку необходимо: 1) одухотворять и собственную телесность, и внешнюю человеку природу; 2) расширять и углублять связи отдельной индивидуальности с остальной действительностью, вплоть до ощущения и понимания ею родственности с каждым человеком и со всем человечеством, с миром, с Богом, т. е. до осознания ею истины всеединства в разуме и до переживания ее в любви. Это и создает полноту жизни для всякого человека и для всего человечества. «И когда преемственным рядом будущих поколений, при содействии поколений предшествующих и при помощи Духа Божия, живущего и действующего в мире, будут созданы условия полноты жизни для всех, тогда наступит день всеобщего воскресения к вечной жизни в неиссякаемой полноте ее абсолютно ценного содержания»<sup>149</sup>.

Даже беглый взгляд на представление П. П. Кудрявцевым идей В. С. Соловьева позволяет не согласиться с тем, что это всего лишь изложение, настолько важными оказываются расставленные им акценты. В своем анализе мыслей Соловьева он обнаруживает ту глубинную связь, которая существует между онтологией, гносеологией, этикой, эсхатологией, сoterиологией: бытийственная связь времен, заданная вечностью, познается разумом как всеединство, переживается как любовь и реализуется как добро в истории, становясь той лептой, которую вносит человечество в дело всеобщего воскресения, пытаясь восполнить пустоту отдельных индивидуальностей, отделенных ею от спасения. Важно, что нравственное предстает как главенствующее начало, раскрывающее смысл Вечного в истории, которое есть Добро, высшее благо, и дающее подлинное понимание победы над временем и смертью (здесь оно глубже разума) как всеобщего воскресения: «Смерть может быть побеждена, — об этом го-

<sup>149</sup> П. П. Кудрявцев. Связь с отцами.... С. 31.

ворит разум. Нравственное чувство прибавляет, что смерть должна быть побеждена. В противном случае, «мир оказался бы бессмыслицею, царством зла, обмана и смерти»<sup>150</sup>.

Доклад В. И. Экземплярского «Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение евангельских заповедей»<sup>151</sup>, прочитанный 30 октября 1911 г.<sup>152</sup> и сыгравший роковую роль и в истории КРФО, и в судьбе самого профессора КДА, о чём речь пойдет дальше, также был посвящен христианскому осмыслинию нравственности, ее по-

<sup>150</sup> Там же. С. 28.

<sup>151</sup> Кроме доклада В. И. Экземплярского, Л. Н. Толстому было также посвящено выступление В. Н. Добринского «Л. Н. Толстой о смысле жизни» (14 февраля 1911 года), тезисы которого содержатся в уже упомянутом письме к П. П. Кудрявцеву: «У меня есть небольшой реферат на тему: “Л. Н. Толстой о смысле жизни”. В выдержках и некоторой переработке я читал его 18 декабря на вечере, посвященном Л. Н. Толстому в обществе искусства и литературы. Но, несмотря на мое желание приспособить чтение к публике, я думаю, что он не вполне подходил к ней, хотя она и выражала видимое удовольствие. Слишком светская и легкая публика там. Я охотно прочел бы этот реферат в Религ. философск. обществе. Здесь, я надеюсь, моя точка зрения более близка слушателям. Основные тезисы реферата: 1. Вопрос о смысле жизни вообще определяет мировоззрение и мироотношение каждого человека, и уйти от решения его человек не может. 2. Значение разрешения этой проблемы Л. Н. Толстым как результат творческой работы первой половины его художественной деятельности само по себе велико независимо от содержания его выводов. 3. Отметание культурн. ценностей современной действительности — момент психологический и не им определяется значение Л. Н. Толстого. 4. Интуиция как основной источник положений Толстого. 5. Любовь всепоглощающая как содержание, исчерпывавшее взгляды Толстого. 6. Мистическая концепция мироотношения человека. 7. Мистическое прозрение Л. Н. Толстого о возможности личных путей, пересекаемых общим путем любви. 8. Мироотношение как единственная ценность и смысл жизни» (В. Добринский. Письмо к П. П. Кудрявцеву, 23 декабря 1910 // ИР НБУВ. Ф. 139. № 14. Л. 1–2).

<sup>152</sup> В ПРФО заседание, посвященное памяти Л. Н. Толстого, состоялось 16 ноября 1910 г. (Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) : История в материалах и документах : 1907–1917. Т. 2. С. 147–171).

ниманию в качестве закона человеческой жизни. Актуальность такого исследования для Экземплярского несомненна: «Если в области христианского вероучения, в самом существенном, мы уже можем с благодарной памятью жить плодами многовековых усилий древней Церкви в ее стремлении облечь христианскую истину в точно отвечающие ей догматические формулы, то в области нравственного христианского учения мы почти не имеем таких формул, а дело понимания евангельского учения в его отношении к запросам нашей жизни во многих случаях является нашим долгом, требует напряженной работы нашего христианского сознания, а иногда и нравственного подвига»<sup>153</sup>.

Следует оговориться, что выступление было построено на основании статьи, написанной для сборника «О религии Л. Толстого» (Изд-во «Путь», 1912), задуманного весной 1911 г. Ее автору было известно, что целью сборника является критическая оценка религиозных взглядов Л. Н. Толстого, бывшего кумиром русской интеллигенции той поры. Однако В. И. Экземплярский поставил перед собой гораздо большую цель — не ниспровергать писателя с пьедестала, а показать, что «та часть истины, которая прошла через его (Л. Н. Толстого) сознание, уже с первых веков христианства заключена в творениях великих провозвестников церковного учения и заключена во всей полноте», поскольку ему «хотелось привлечь внимание русского интеллигентного общества, для которого и предназначался сборник, к древнецерковной мысли, и в Церкви показать хранительнице и провозвестнице Христовой истины»<sup>154</sup>. При этом, Экземплярский, в чем мы еще убедимся, показал, что «Толстой — не учитель Церкви и даже, что он по самому существу своей проповеди оказался вне Цер-

<sup>153</sup> В. Экземплярский. Несколько слов уволенного профессора Духовной Академии в защиту своего богословского направления // В. Экземплярский. За что меня осудили? К., 1912. С. 13.

<sup>154</sup> Там же. С. 5.

кви, вне соборного познания истины Христовой»<sup>155</sup>. Автор также объясняет, почему из всех учителей Церкви он избрал св. Иоанна Златоуста для сравнения его учения с размышлениями Л. Н. Толстого по вопросу о жизненном значении евангельских заповедей: во-первых, потому что св. Иоанн Златоуст — один из величайших учителей Церкви; а, во-вторых, поскольку именно его русский писатель чаще других богословов обвиняет в искажении христианства<sup>156</sup>.

Сравнивая религиозно-нравственные учения св. Иоанна Златоуста и Л. Н. Толстого, В. И. Экземплярский указывает, что каждое из них, словно знамя, имеет две стороны, и если первая из них похожа у обоих, то вторая — диаметрально противоположна. Он отдает дань уважения Л. Толстому за первую и порицает за вторую. Ценность религиозной проповеди русского писателя Экземплярский видит, во-первых, в его вере в жизненное значение евангельских заповедей, а, во-вторых, в отказе принять тот разлад, который существует между евангельскими заповедями и наличной жизнью общества, именующего себя христианским. Слабость же русской богословской мысли того времени профессор КДА усматривает в попытке «путем искусственного подбора мест из новозаветного, а преимущественно ветхозаветно-

<sup>155</sup> Там же. С. 6. Сошлемся на еще одно, более личное, свидетельство В. И. Экземплярского о его двойственном отношении к Л. Н. Толстому, высказанное в письме к А. С. Глинке-Волжскому по поводу его статьи о Л. Н. Толстом, присланной для журнала «Христианская Мысль»: «Не как редактор пишу (здесь я мог бы очень дипломатично рассказать), а как человек, связанный духовно с Толстым и ненавистью, и любовью. Пока Толстой был жив, жил в своей Ясной Поляне, до тех пор во мне преобладала "ненависть", конечно, религиозная. Но со мгновения его "хода" эта ненависть умерла, осталась жалость и благодарная дума ( ...)» (В. И. Экземплярский. Письмо к А. С. Глинке, 20 февраля 1916 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 312. Л. 6). Вне сомнения, причины этой жалости тоже имеют религиозный характер — пребывание писателя вне Церкви.

<sup>156</sup> В. Экземплярский. Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение заповедей Христовых // В. Экземплярский. За что меня осудили? С. 23.

го Откровения оправдывать весь строй, господствующий в жизни христианских народов, со всеми его ужасами, противными не только христианскому, но и языческому сознанию. Так, именно, и наша русская богословская мысль запятала себя попытками доказать совершенное согласие с основами евангельского учения и крепостного права, и телесных наказаний, и роскоши богатых, и смертной казни, и насилия над совестью людей (... )»<sup>157</sup>.

Он согласен с Л. Толстым, что нельзя рассматривать евангельские заповеди, учение Христа в качестве недостижимого идеала, не могущего быть исполненным здесь и теперь, ибо «если бы жизнь здесь не подтверждала учения Христа о жизни, то это учение было бы не истинно»<sup>158</sup>, — цитирует Экземплярский писателя. Так же и св. Иоанн Златоуст исповедовал, что учение Христово — «не мечта (“Христианство не шутка, возлюбленные, и не праздное дело”), а основа истинной жизни и радости, и что заповеди Христовы воистину имеют обетования жизни и будущей, и настоящей»<sup>159</sup>. Мысли Толстого о том, что Христос учит перестать мучить себя во имя мира сего, где правит закон борьбы всех против всех, гонения друг друга, что, в отличие от этого, евангельские заповеди добра для исполняющих их — большее благо, ибо им платить злом будут только злые,озвучны утверждениям св. Иоанна Златоуста, который, сравнивая закон эгоизма и страстей с законом Христа, доказывает благодатность для каждого второго в противоположность неестественности и тяжести первого<sup>160</sup>.

Экземплярский отмечает также поразительное совпадение св. Иоанна Златоуста и Л. Толстого в понимании того, что тот, кто следует за Христом, воспринимает и скорби, и радости иначе, чем ученик мира, ибо не ими исчерпывает-

<sup>157</sup> В. Экземплярский. Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст... С. 24.

<sup>158</sup> Там же. С. 27.

<sup>159</sup> Там же. С. 51.

<sup>160</sup> Там же. С. 44–46.

ся и наполняется его жизнь. Так, согласно Толстому, «человек, живущий христианской жизнью, не приписывает своим радостям большого значения, не смотрит на них, как на осуществление своих желаний, а только как на случайные, встречающиеся на пути жизни явления, как на то, что само собой прикладывается тому, кто ищет Царствия Божия и правды его, и на страдания свои смотрит не как на то, чего не должно быть, а как на столь же необходимое в жизни явление, как трение при работе, зная, напротив, что как трение признак совершающейся работы, так и страдания признак совершающегося дела Божия»<sup>161</sup>. У св. Иоанна Златоуста эта мысль выражена со всей силой и глубиной подлинной веры: «Никто не свободен, кроме того, кто живет для Христа: он стоит выше всех бедствий ( ... ); душа праведного ( ... ) ничем не побеждается. Причина этого в том, что она основана на камне. Камнем здесь Христос называет твердость Своего учения. И поистине: заповеди Его гораздо тверже камня: помоюю их праведник становится выше всех волн человеческих ... Стоит тебе только оградиться любомудрыми этими наставлениями, — тогда ничто тебя не сможет опечалить. Какой вред тебе может причинить тот, кто захочет коварствовать против тебя? Отнимет у тебя имение? Но еще прежде его угрозы тебе повелено презирать богатство ( ... ) Ввергнет ли тебя в темницу? Но еще прежде темницы тебе заповедано так жить, чтобы уже распяться миру»<sup>162</sup>.

Указывая на сходство мыслей Л. Н. Толстого с учением св. Иоанна Златоуста о жизненном значении евангельских заповедей, В. И. Экземплярский отмечает их коренное различие в понимании взаимоотношения нравственности и догматов, хранительницей которых является Церковь. Для Толстого, догматы не просто индифферентны по отношению к нравственному учению Христа, но, согласно ему, «одним из важнейших тормозов на пути реализации уч-

<sup>161</sup> Там же. С. 38.

<sup>162</sup> Там же. С. 49–50.

ния Христова в жизни является догматическая вера Церкви в грехопадение прародителей, искупление Господом Иисусом Христом вины человека и дарование миру благодати Св. Духа, а особенно вера в будущее воскресение и личную загробную жизнь»<sup>163</sup>. В связи с этим профессор КДА, напомнив, что Л. Н. Толстой был отлучен от Церкви, утверждает: «Но не будь этого внешнего акта отлучения, все равно этот обратный девиз его жизни и деятельности ставил его вне Церкви»<sup>164</sup>. Св. Иоанн Златоуст напротив считает, что догматы и составляют то основание, на которое опираются заповеди Христовы, являющиеся средством уподобления совершенному Богу, путеводителем к Нему. Ибо то, что нам дано знать о Его совершенстве, заключено в догматах веры, дающих незыблемую бытийную основу нравственным нормам: «Будем верить Божественному Писанию и, следя тому, что в нем сказано, будем стараться хранить в душах своих здравые догматы, а вместе с тем и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость»<sup>165</sup>. Посему говорить о Боге — богословствовать, и не следовать за Ним, не жить по Его закону значит отступать от Бога и служить соблазном для неверующих: «Когда язычник увидит, что ты любомудрствуешь о царстве и, тем не менее, прилеплен к настоящему, боишься геенны и трепещешь здешних бедствий (...), он станет укорять тебя и скажет: если желаешь царства, почему не презираешь настоящего; если ожидаешь Страшного Суда, то почему не презираешь здешних бедствий; если надеешься на бессмертие, почему страшишься смерти?»<sup>166</sup>

Для Экземплярского наиболее удручающими являются две вещи: 1) то, что и сам Л. Н. Толстой, и русская интеллигенция восприняли его религиозно-нравственное учение

<sup>163</sup> В. Экземплярский. Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст... С. 40.

<sup>164</sup> Там же. С. 39.

<sup>165</sup> Там же. С. 42.

<sup>166</sup> Там же. С. 41–42.

как некое новое, по сравнению с церковным, учение о жизненности евангельских заповедей, не желая знать, что учителя Церкви, подобно тому, как это делал св. Иоанн Златоуст полторы тысячи лет назад, говорили о том же гораздо глубже и полнее; 2) то, что современные ему богословы, выступив и против того во взглядах Толстого, что совпадает с учением свв. отцов о возможности и необходимости исполнения заповедей Христа, дали повод для обличения не их самих, а всей Церкви, от имени которой они говорили. Из-за подобных утверждений «прямое нарушение заповедей Христовых вошло в самый быт жизни христианской как нечто законное, извиняемое немощностью человеческой природы и устоями человеческих общежитий»<sup>167</sup>.

И в качестве итога Экземплярский заявляет, что, узаконив подобные нарушения, мы, призывая Имя Христово, отрекаемся от Его Правды, начинаем жить без Него в придуманном христианстве, не требующем ни личных усилий, ни личного подвига преодоления своей самости: «Высоко поднимаются храмы христианские и много их по лицу земли, — этих символов того, что победил Галилеянин. Но вне стен этих храмов жизнь течет по своим законам, глубоко враждебным тому, что возвещается в Евангелии, и приносятся непрестанные жертвы богам иным. И усыпляется совесть этим мнимо христианским бытом, и сладко сознание, что можно считать себя последователем Христа, сделав Его крест украшением своей жизни, но не нося на себе тяжести этого креста»<sup>168</sup>.

Именно эта статья В. И. Экземплярского послужила причиной испытаний, выпавших и на его долю, и на долю КРФО. 10 апреля 1912 г. Св. Синод принял указ № 5004 об увольнении В. И. Экземплярского, экстраординарного профессора по кафедре нравственного богословия Киевской Духовной Академии, члена Совета КРФО, «вслед-

<sup>167</sup> Там же. С. 59.

<sup>168</sup> Там же. С. 60.

ствие признания преподавательской деятельности его несогласно с требованиями Высочайше утвержденного Устава духовных Академий и вредною»<sup>169</sup>. Формальным поводом для увольнения стала упомянутая статья: «Гр. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение заповедей Христовых», доклад на основе которой («Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение евангельских заповедей») был прочитан автором на закрытом заседании КРФО. Этот факт свидетельствует о том, что статья дважды прошла цензуру: как тезисы доклада, которые подавались киевскому полимейстеру для получения разрешения на проведение лекции, и как работа, входящая в публикующееся издание. Можно с большой долей вероятности предположить, что одна из истинных причин увольнения состояла в позиции Экземплярского, неоднократно выступавшего, в том числе и в данной статье, против традиции, господствовавшей в то время в русской богословской науке. Позиция профессора нравственного богословия оставалась неизменной на протяжении многих лет: статьи против смертной казни писались им «в самый разгар церковно-общественных событий 1905–1906 гг.»<sup>170</sup>, когда в церковно-бюрократических кругах царила та же растерянность, что и в гражданских сферах, и когда грозный призрак академической автономии витал уже над духовной школой»<sup>171</sup>. Увольнение Экземплярского и последовавший за тем указ Св. Синода, касающийся участия преподавателей духовных заведений в обществах и союзах, о котором речь пойдет дальше, свидетельствовали о попыт-

<sup>169</sup> Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1911–1912 учебный год // Труды КДА. 1913. Кн. 1. Январь. С. 37.

<sup>170</sup> Имеется в виду петиция Св. Синода Императору Николаю II от 22 марта 1905 года о созыве Церковного Собора и последовавшее за ней широкое обсуждение церковных реформ. См.: Н. Зернов. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 81–93.

<sup>171</sup> Володин. Проф. В. И. Экземплярский // Киевская Мысль. 7 (20) апреля 1912. № 96.

ке государства ужесточить несколько ослабившийся контроль над Православной Церковью.

Другие причины были намного прозаичнее. О них, об отношении к происходящему, в котором отразились «чистота его совести, его непримиримое отвращение ко всякого рода искажениям христианства и подделкам», «необыкновенная привлекательность его личности», которая «была такова, что и при несогласии с ним хотелось стать к нему ближе»<sup>172</sup>, скажем словами самого Василия Ильича Экземплярского: «В отношении, собственно, Святейшего Синода и Киевского митрополита<sup>173</sup> я не испытываю чувства злобы или раздражения. С одной стороны, я сознаю, что представители высшей церковной власти систематически вводятся в заблуждение некоторыми моими же коллегами, которые в закулисной борьбе со своими товарищами стремятся создать себе репутацию поборников “истинного” Православия в стенах академии. А с другой стороны, в такую важную минуту, как теперь, мне больше вспоминается все то доброе и дорогое, что дала мне духовная школа. Надеюсь и желаю лишь одного, — иметь возможность приложить свои знания и силы к продолжению занятий богословской наукой, и особенно в сфере изучения подлинного учения древней, первоапостольской церкви и ее великих учителей. Что касается моей статьи о Л. Н. Толстом, то я считаю ее лишь поводом к увольнению, но отнюдь не причиной его. Ведь в этой статье со всей ясностью отмечено, что я не признаю Льва Николаевича учителем христианства. В отношении к Толстому, как и ко всякому другому мыслителю, я старался быть объективно беспристрастным и только отметить те пункты в его учении, которые совпадают с истинно христианским

<sup>172</sup> В. Зеньковский, прот. Мои встречи с выдающимися людьми. Часть I. Киев // Записки Русской Академической Группы в США. Т. XXVI. Нью-Йорк, 1994. С. 61.

<sup>173</sup> Митрополит Киевский и Галицкий Флавиан (Городецкий) (с 1903 по 1915 г.)

взглядом на жизненные вопросы бытия. А насколько существенно расходился я с Л. Н. Толстым, знают все слушатели моих академических лекций»<sup>174</sup>.

В июне 1912 г. уволенного профессора чествовали в Киевской Духовной Академии: студенты преподнесли ему сочувственный адрес, профессора — икону св. Иоанна Златоуста. В начале ноября выходит в свет брошюра В. И. Экземплярского «За что меня осудили? Несколько слов уволенного профессора Духовной Академии в защиту своего богословского направления», в которой он сожалеет по поводу притеснений, обрушившихся на выразивших ему сочувствие, и еще раз указывает на недопустимость оправдания наличного бытия, пишет о тех задачах, которые стоят перед богословием: «Совершенствуются формы человеческих отношений, но так ли далеко ушло право христианских народов от основ римского права? Увеличивается богатство народов, но стала ли менее острой проблема бедности? И так всюду, во всех областях жизни. Евангельские ее начала и начала жизни действительной стоят на различных полюсах нашего умственного кругозора ( ...) Выяснить ложь и ошибочность тех путей жизни, какие не согласны с основами Евангелия, это — долг церкви и ее слуги — богословия. Уклонение последнего от своего прямого долга, стремление научно-богословски оправдать языческий строй современной жизни, называемой христианской, это — преступление против первого начала жизни верующего: “должно больше повиноваться Богу, нежели людям”»<sup>175</sup>.

Был также издан указ Св. Синода от 13 апреля 1912 года<sup>176</sup> о запрете служащим в духовных учебных заведениях

<sup>174</sup> Б. У проф. В. И. Экземплярского (из беседы) // Киевская Мысль. 8 (21) апреля 1912. № 97.

<sup>175</sup> Цит. по: В. Б. Прощальное слово профессора // Киевская Мысль. 11 (24) ноября 1912. № 313.

<sup>176</sup> Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1911–1912 учебный год // Труды КДА. 1913. Кн. 1. Январь. С. 51–52.

участвовать в легальных обществах и союзах, не утвержденных Св. Синодом, под страхом увольнения. К ним были отнесены внецерковные организации, не связанные с духовными учебными заведениями. Их точные характеристики в указе представлены не были, но Киевское религиозно-философское общество, согласно резолюции митрополита Киевского и Галицкого Флавиана от 16 апреля 1912 года, преподаватели Киевской Духовной Академии, Семинарии, подольского и софийского духовных училищ и двух женских духовных училищ должны были покинуть безотлагательно<sup>177</sup>. 8 мая 1912 года в «Киевской мысли» было напечатано письмо профессора Киевской Духовной Академии В. З. Завитневича, члена Совета КРФО, доказывающего абсурдность указа Св. Синода, по которому в разряд запрещенных попало «Императорское русское военно-историческое общество», Почетным Председателем которого был сам Император Николай II<sup>178</sup>.

КРФО были вынуждены покинуть профессора Киевской Духовной Академии П. П. Кудрявцев (председатель общества), В. З. Завитневич (член Совета), доценты КДА В. Д. Попов (товарищ председателя) и И. П. Четвериков, преподаватель Киевской Духовной Семинарии А. И. Максаков (казначей), преподаватель киево-софийского духовного училища В. С. Костецкий (кандидат в члены Совета). С их уходом обществу был нанесен значительный урон: во-первых, официально был запрещен тот диалог богословов и философов (шире — Православия и культуры), который начал формироваться как общественное явление еще с момента возникновения Религиозно-философских собраний в Петербурге (1901–1903); во-вторых, общество лишилось самых деятельных своих членов, двое из которых

<sup>177</sup> Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1911–1912 учебный год // Труды КДА. 1913. Кн. 1. Январь. С. 52.

<sup>178</sup> В. Завитневич. Новое распоряжение Св. Синода. (Письмо в редакцию) // Киевская Мысль. 8 (21) мая 1912. № 127.

(профессора КДА П. П. Кудрявцев и В. З. Завитневич) были его основателями. Уже 16 мая 1912 г. состоялось общее собрание КРФО, посвященное вопросу обсуждения указа Св. Синода, в результате которого общество фактически оказалось обезглавленным. «Мнения ораторов существенно разделились: одни настойчиво предлагали обратиться в Синод с просьбой уяснить, что именно он считает неодобрительным в обществе, цель которого — по утвержденному его уставу — всесторонняя разработка вопросов религии и философии; другие же находили бесцельным такое обращение. После голосования, большинством двух голосов, принято решение не обращаться ни с какими ходатайствами»<sup>179</sup>.

30 мая были избраны новые члены Совета вместо выбывших: литератор А. К. Закржевский, преподаватели киевских гимназий А. П. Истомин и Ф. П. Истомин, а также преподаватель 1-го киевского коммерческого училища и Коллегии Павла Галагана Н. Э. Глокке. Товарищем председателя вместо В. Д. Попова стал член Совета преподаватель киевской гимназии А. Т. Дучинской М. П. Истомин, ранее входивший в Совет КРФО, казначеем — член Совета В. И. Экземплярский. Выборы председателя КРФО были отложены до осени. Возможно, оставалась надежда на отмену указа Синода и резолюции митрополита Киевского и Галицкого Флавиана. Однако этого не произошло. Киевское религиозно-философское общество было надломлено, но не уничтожено: его служение и его история продолжались.

<sup>179</sup> Общее собрание религиозно-философского общества // Киевская Мысль. 16 (29) мая 1912. № 134.

---

## Глава 3.

### Продолжение традиции: КРФО под председательством В. И. Экземплярского (осень 1912 — 1916)

В сентябре 1912 года КРФО возобновило свою работу: без председателя и без преподавателей духовных учебных заведений. 4 ноября главой общества был избран бывший профессор КДА В. И. Экземплярский<sup>180</sup>, остававшийся на этом посту в течение пяти лет. Формально лишившись тех из своих членов, которые составляли его духовное ядро, общество не изменило идейной направленности, заданной ими, — оно по-прежнему связывало религиозное возрождение в России с Православной Церковью. Эта верность традиции обусловила и выбор основных тем<sup>181</sup>, и способ их изложения, который все так же соединял теоретическое осмысление с анализом насущных проблем церковной жизни. Содержание самых значимых докладов касалось критики рационализма и теософии, осмысления опытного Богопознания, проблем нравствен-

---

<sup>180</sup> См.: Заявление председателя Киевского Религиозно-Философского общества губернатору об избрании нового состава Правления названного общества 17.11.1912–13.03.1913 // ГАКО. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 490.

<sup>181</sup> См.: Приложение 4.

ности, способов трансляции христианской традиции будущим поколениям, цивилизационной идентичности России и ее оснований.

Итак, этот сложный период в истории КРФО начался циклом докладов члена Совета общества А. К. Закржевского «Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги “Религия”)\», посвященных Д. Мережковскому (25.09.1912), Н. Минскому (11.10.1912), З. Гиппиус (29.10.1912), В. Розанову (15.11.1912), смысл которых сводился к критике рационалистического постижения Бога и смешения язычества и христианства. В творчестве современных религиозных мыслителей, которых он называет «неохристианами», автор обнаруживает все три элемента, характеризующие наследие Достоевского, — дух бунта, дух карамазовщины и религиозное начало, спасшее его от разрушительного воздействия первых двух. Но носители современного религиозного сознания не обретают гармонии и освобождения в религии, поскольку наполнены сомнениями, отчаянием, живут придуманной, а не подлинной верой, стремятся к реформированию Церкви, будучи оторванными от нее. И все же, по мнению Закржевского, в истории современного религиозного возрождения, как в зеркале, отражены главные идеи Достоевского, но здесь они ведут не к гармонии, а к хаотическому сочетанию, к безысходности. Итак, новым религиозное сознание, родившееся на Петербургских религиозно-философских собраниях, а затем на заседаниях религиозных обществ, было не по своим идеям,озвучным Ф. Достоевскому и В. Соловьеву, а из-за отречения от позитивизма и марксизма, из-за великой тоски по Богу, которая сквозила в нем. Стремясь выразить причину невнятности этой тоски, обусловившую и невнятность веры, Закржевский цитирует работу Н. Бердяева «О новом религиозном сознании»: «В душе нового человека перекрещаются наслоения разных

эпох: язычество и христианство, древний бог Пан и новый Бог, умерший на кресте, греческая красота и средневековый романтизм»<sup>182</sup>.

Первый доклад (пятая глава книги «Религия. Психологические параллели») был посвящен Д. Мережковскому, которого автор называет наряду с Н. Бердяевым, С. Булгаковым и В. Розановым главным представителем нового религиозного сознания. Именно в его творчестве наиболее полно выражалось это смешение язычества и христианства, именно оно обусловило его трагическую религиозность, ибо Мережковский «весь как бы состоит из двух начал; человеческое и божеское, вера в Бога и таинственное обаяние сатаны, провалы плоти и аскетизм, Венера и св. София, Христос и Антихрист, индивидуализм и общественность — все это переплетается в душе его, образуя трагический узел ( ...)»<sup>183</sup>. «Вера Мережковского — холодная, умственная, с порывами отчаяния, с вечной мукой и вечной тоской»<sup>184</sup>. Приняв Христа умом, он остается одиноким, ибо не научился ни любить людей, ни верить так, чтобы вместо трагедии увидеть в смерти начало высшей нетленной жизни. Закржевский отмечает, что Мережковский не может принять историческое христианство, прежде всего восточное, и объясняет это тем, что «христианство восточное есть почти сплошная аскеза, одно экспатическое созерцание вечной жизни сквозь умерщвленную плоть, одна восторженная молитва об избавлении от тела,

<sup>182</sup> А. Закржевский. Религия. Психологические параллели. К., 1913. С. 100. Книга А. К. Закржевского «Религия. Психологические параллели» — 3-й том трилогии литературно-критических статей; первый («Подполье») посвящен Ф. Достоевскому, Л. Андрееву, Ф. Сологубу, Л. Шестову, А. Ремизову; второй («Карамазовщина») — Ф. Достоевскому, В. Брюсову, В. Розанову и М. Арцыбашеву; упомянутый третий — творчеству З. Гиппиус, Д. Мережковского, Н. Минского, С. Булгакова, Н. Бердяева, В. Розанова, А. Белого, В. Иванова, А. Блока и А. Добролюбова.

<sup>183</sup> Там же. С. 109.

<sup>184</sup> Там же. С. 110.

от мира, от плоти, от людей!»<sup>185</sup>, которая, по его словам, присуща восточным отцам — Исааку и Ефрему Сирину, Иоанну Лествичнику, Антонию Великому и другим. Вслед за Мережковским, он фактически уравнивает восточное христианство с манихейством, указывая, что оно побороло смерть через кult смерти, бегство от мира, ненависть ко всему плотскому, превратившись в некий вид самоубийства, поскольку для настоящего христианства плоть должна быть уничтожена во имя духа, во имя будущей бесплотной жизни. Исходя из этого ошибочного понимания, Мережковский делает вывод о противоположности аскетического восточного христианства Христу, воскресение Которого совершилось в духе и плоти, что свидетельствует об их соединении. Отвернувшись от исторического христианства, он стал, по словам Закржевского, религиозным реформатором, выстроившим даже не логическую, а словесную конструкцию, своеобразно трактующую догмат о троичности Божества: «В первом Царстве Отца, Ветхом Завете, открылась власть Божия, как истина, во втором Царстве Сына, Новом Завете, открывается истина, как любовь; в третьем и последнем царстве — Духа, в грядущем завете, откроется любовь как свобода. И в этом последнем царстве произнесено и услышано будет последнее, никем еще не произнесенное и не услышанное имя Господа Грядущаго: Освободитель»<sup>186</sup>. Эти рассуждения Мережковского, как и его утверждение о том, что подлинное воплощение Тела Христова, явление самой Церкви произойдет за пределами христианства, в царстве Духа или апокалиптической Церкви, Закржевский считает лишенными реальных оснований, смутными фантазиями, не способ-

<sup>185</sup> А. Закржевский. Религия. Психологические параллели. С. 117. А. Закржевский приписывает восточному христианству манихейское понимание плоти как мрака, нечистоты, в которую заключен свет — душа человека (См., например: Манихейство // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995).

<sup>186</sup> А. Закржевский. Религия. Психологические параллели. С. 142.

ными разрешить трагическую двойственность его мировоззрения, колеблющегося между верой и неверием.

Следующий доклад (шестая глава книги «Религия...») содержал изложение взглядов Н. Минского, которого Закржевский называет «первым вестником религиозного возрождения в России». Его книга «При свете совести: Мысли и мечты о цели жизни», появившаяся в 90-е гг. XIX в., казалась совершенно инородной в период господства марксистских идей в среде русской интеллигенции, поскольку была наполнена рассуждениями о Боге, смерти, будущей жизни, о совести. Минский подверг критике народническую идею, с которой сам начинал, — идею любви к людям, базирующуюся на теории выгодности, справедливости и взаимопомощи, указав на неустойчивость и размытость подобных оснований. Он пришел к выводу: единственное, что придает любви к людям незыблемость, есть любовь к вечным началам жизни. Однако, по словам Закржевского, Минский пришел к вере в Бога не через личный опыт испытаний и преодолений, а посредством разума. Позитивизм наложил сильный отпечаток на его религию, и ее рационалистический характер — главная беда его мировоззрения<sup>187</sup>: он прошел мимо Христа, его Бог — созданная им философская абстракция. Закржевский находит объяснение этому в эгоцентризме мировоззрения Минского, для которого иллюзорно все в мире, кроме собственного Я. Единственным, что он не смог признать иллюзорным, оказалась смерть. И от признания ее ужаса его спасает идея Божества, которое есть мэон, исток и цель бытия, несущее и противоположное всякому бытию. Суть мэонизма Минского, по Закржевскому, состоит в следующем. Вначале был Бог-мэон, воплощавший в себе все бытие, который, будучи всеведущим, знал о нашем еще нерожденном мире и принес себя в жертву, погрузившись в небытие и создав наш мир, а тем самым, уступив ему место, т. к. Бог

<sup>187</sup> Там же. С. 155.

и мир не могут быть одновременно. Именно поэтому, считает Минский, вера должна основываться на разуме, т. к., в отличие от чувства, он способен постичь небытие Бога. В книге «Религия будущего (Философские разговоры)» он указывает, что мэоническая теория является разумной верой в небытие Бога, которая примирит человека со смертью как жертвой Богу, в которой мы сливаемся с Ним<sup>188</sup>. Закржевский крайне отрицательно оценивает концепцию Минского: «Мне вся эта философия кажется издевательством ее творца над самим собой, погружающей в небытие и разум, и душу»<sup>189</sup>. Отмечая, что мэоническая религия есть абсолютное отрицание христианства во всем — в догматах (Бог как символ смерти), в морали (отрицание противоположности добра и зла), в описании монастырской жизни (отказ от обетов, послушаний, таинств), автор видит в этом беду Минского и главное — в том, что он прошел мимо Христа, лишив себя возможности ощутить то божественное бытие, которое отрицал. Ибо Христос — воплотившийся Бог, и Его воплощение «вызвало не только всемирную катастрофу, но также освободило человечество от призраков небытия, даровав личности безмерную свободу и утверждение»<sup>190</sup>.

В третьем докладе, соответствующем четвертой главе его книги, А. Закржевский рассматривает творчество З. Гиппилус, которое считает слишком умственным, слишком символичным, лишенным жизненности, причиной чему является вера самой писательницы, полная изломов, соблазнов, хаоса сомнений. Он называет ее холодной эстетической полуверой, которая ни от чего не спасает и ничего не дает, поскольку в основе ее — не Христос, а Его образ, отраженный в душе, наполненной не жаждой веры, а холодным любопытством и метанием между устремлением к Богу и по-

<sup>188</sup> А. Закржевский. Религия. Психологические параллели. С. 170–172.

<sup>189</sup> Там же. С. 166.

<sup>190</sup> Там же. С. 178.

глещением собственным Я<sup>191</sup>. Раскрывая смысл творчества З. Гиппиус, автор находит в нем и в образе самой писательницы черты, присущие современной ему интеллигенции: «Жизнь нашей интеллигенции всецело ушла в будничное, в мелкое, в человеческое, никто не думает о спасении, никто не думает о Боге и о смерти, все уверены, что человеческое, земное, может спасти, насытить душу, может заполнить ее вечно живую, вечно бездонную пропасть (...) И не оттого ли тоска, растерянность, страх, что когда живешь вот так, а потом столкнешься с одной из загадок жизни, то ничего нельзя противопоставить тому ужасу, который при этом охватывает душу, ничего нельзя извлечь из себя для защиты (все человеческое тогда так бессильно и так смешно!), потому что никакой религии, никакой уверенности, никакой молитвы нет в душе во всю жизнь!»<sup>192</sup> Причину одиночества и Гиппиус, и ее героев, списанных с представителей русской интеллигенции, киевский литератор видит в неспособности преодолеть сомнения и войти в лоно Церкви, чтобы обрести живую веру, исцеляющую душу, взамен холодного, идущего от разума чувства. Именно поэтому у писательницы отсутствует стойкость веры, а это ведет к тому, что «соблазны дьявола так же манят к себе Гиппиус, как и Божие лицо. И с одинаковым проникновением заглядывает она и в бездну нижнюю, и в бездну верхнюю»<sup>193</sup>. Это, по словам Закржевского, роднит ее с современными христианами, все пытающимися измерить разумом, пребывающими в пленау у него и соблазнов, а потому хоть и признающих Христа, но не готовых ни к Его чуду, ни к вере в Него.

Если три первых доклада были посвящены в основном критике рационалистического постижения Бога, искаженной трактовки догматов, резкого размежевания историче-

<sup>191</sup> Там же. С. 64, 67.

<sup>192</sup> Там же. С. 78.

<sup>193</sup> Там же. С. 86.

ского и мистического тела Церкви, что обусловило непонимание и того, и другого, то доклад о В. Розанове (десятая глава книги) говорит о недостатках интуитивного, чувственного постижения христианства, об опасностях смешения его с язычеством и отрыва обряда от догмата. Все это Закржевский находит в творчестве Розанова, называя его самым ярким, самым крайним индивидуалистом в России, язычником в христианстве, признающим Бога как пантеист: Он для него разлит в мире, Он есть жизнь, Он не может соединиться со смертью. Именно поэтому, по словам докладчика, писатель не может ни принять Христа, ни отказаться от Него, поскольку ему кажется, что христианство прославляет страдание и смерть, а не жизнь. Причина этого — в языческом понимании им жизни и смерти: он хотел бы здешнюю жизнь сделать вечной, чтобы человек вечно наслаждался ею, поэтому смерть для него — крах, гибель, конец, а не начало будущей жизни. Розанов не понимает, что «христианство не только победило жизнь, оно победило смерть, именно своим проникновением через нее в вечность оно освятило ее, для христианства нет смерти, а есть вечная жизнь (...) Но он как будто не сознает этой победы христианства над смертью, он вечно доказывает, что христианство есть пессимизм и уничтожение жизни. И это происходит оттого, что для него жизнь существует только во плоти, что смерть для него есть прекращение жизни»<sup>194</sup>.

Но и здесь, критикуя непонимание Розановым того, что Христос смертью победил смерть, в качестве аргументов Закржевский использует доводы, близкие к манихейству: он считает, что Христос преодолел человеческое, что человек — не цель христианства, а лишь оболочка духа, переход от тела к духу. Ему кажется, что в момент распятия Христос — уже не человек, но Бог, поскольку страдание — это божественный акт. Автор считает, что «есть два Розано-

<sup>194</sup> А. Закржевский. Религия. Психологические параллели. С. 276.

ва: один — язычник, обожествляющий пол, поклоняющийся “святому животному”, а другой — искренно верующий христианин»<sup>195</sup>, любящий православное богослужение. И именно второй близок Закржевскому, ибо ему открывается в христианстве то, что недоступно рационалисту, — вера в чудо. Однако и в богослужении Розанов принимает то, в чем ему видится отблеск язычества. Церковь же он порицает как казенное учреждение, поскольку она не освящает пороков человека. Кроме того, Закржевский отмечает, что писатель оказывается единственным из современных «неохристиан», кто не принимает догматику, считая ее бесполезным и вредным богословским изобретением. Основания подобных взглядов опять же коренятся в чувственном, языческом восприятии им христианства. И только в «Уединенном» Розанова автор усматривает признаки осознания им поражения пантеизма перед лицом смерти, что считает началом возврата к христианству.

Критику Закржевским современного ему религиозного сознания, которая на уровне докладов, в отличие от книги, была ограничена петербургским кругом, уместно дополнить словами Н. Бердяева, написанными им гораздо позже уже в эмиграции, поскольку в них содержится емкое объяснение сути этого явления: «Религиозное возрождение было христианообразным, обсуждались христианские темы, и употреблялась христианская терминология. Но был сильный элемент языческого возрождения, дух эллинский был сильнее библейского мессианского духа. В известный момент произошло смешение разных духовных течений (...) Настоящего религиозного возрождения не было, но была духовная напряженность, религиозная взволнованность и искание. Было чувство таинственности мира»<sup>196</sup>.

Логическим продолжением докладов А. К. Закржевского стало выступление В. Н. Лашнюкова «Ум Христов (К во-

<sup>195</sup> Там же. С. 286.

<sup>196</sup> Н. Бердяев. Самопознание. С. 193.

просу об опытном Богопознании)»<sup>197</sup> (6.04.1915 г.), где основным лейтмотивом явилась уже не критика рационализма современного религиозного сознания, а осмысление того, каковым есть подлинное познание Бога<sup>198</sup>. Описывая эволюцию русской интеллигенции от Маркса к Канту, а затем ко Христу, оценивая ее как вершину религиозного идеализма, недостаток религиозной философии докладчик видит в том, что она дает знание о Боге, но не знание Бога. Отличие между этими двумя знаниями в том, что разум — это тот же «закон ветхого завета. Как делами зако-

<sup>197</sup> В. Лашнюков. Ум Христов // Христианская Мысль. 1916. № 5. С. 20–31; № 6. С. 88–97.

<sup>198</sup> Эта тема была ключевой для докладчика на протяжении многих лет. Об этом свидетельствуют его письма к А. С. Глинке-Волжскому: «“Откровение” — до “Народа” (имеется в виду газета “Народ”, издававшаяся в Киеве в 1906 г. по инициативе С. Булгакова и В. Лашнюкова — Н. Ф.). В первой редакции оно было напечатано еще в 1904 г. в “Юго-Зап. Неделе”» (В. Н. Лашнюков. Письмо к А. С. Глинке, б/д, 1916. РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 241. Л. 5 [Даты написания нет, но есть отметка, что письмо получено в Нижнем Новгороде 13 марта 1916 года — Н. Ф.]); «так хотелось бы высказать одну мою идею “об опытном Богопознании”; первый этюд, под названием “Ум Христов”, кажется, пойдет в “Хр. Мысли”! (...) Не удалось мне так, как я хотел, высказать свои мысли в “Откровении” — вышло по-“несмеловски”, а ведь, в сущности говоря, я не совсем так думаю. Вновь и “антропологическая” точка зрения подпадает под критику a+b+c+n аргументов, вновь и она “философия”. Я хотел сказать об отказе от интеллектуализма, если хотите, подойти ближе к Тарееву, а вышло, повторяю — “по-несмеловски”. Как будто бы “Ум Христов” будет яснее формулирован, но тоже боюсь, чтобы не вышло “по-тареевски” (...) М. б., года через два, через три, когда еще больше подумаю и почитаю (...) — и найду нужную формулировку, а пока не удается. “Ум Христов” не есть чистая религиозная гносеология (Тар. 2 том “Евангелия”), но живое единство мистики и логизма, совпадение в опытном Богопознании методов мистического и научного (не метафизического) познаний. Господи! Мы уверовали и узнали — это “Ум Христов”, а не только “уверовали”, как в гносеологии Тареева. Убедительность “явлений силы и духа” — это язык науки (...) не по выводам, а по методу. Явления — в мистике, явления — и в науке, и только в явлениях — “свет и разум”» (В. Н. Лашнюков. Письмо к А. С. Глинке, 19 февраля, 1916. Там же. Л. 2–3).

на не оправдается перед Ним никакая плоть, так и разум не откроет и не познает Бога». Дабы обрести знание Бога следует сделать еще один шаг — «от Христа к благодатной жизни Его, открывающейся в Церкви — это (...) единственный путь спасения (...) для каждого жаждущего “воды живой” единой великой истины»<sup>199</sup>. И именно этот шаг — самый трудный для человека думающего, по словам Лашнюкова, поскольку он восстает против Церкви из-за гордыни естественного разума. Даже признавая Откровение как Истину, открытую Богом человеку, он отрицает необходимость Церкви, оставаясь в пределах *ratio*: «Я христианин-индивидуалист. Христос — моя философия, я могу доказать, оправдать, защитить ее, как всякую истину разума»<sup>200</sup>.

Однако, замечает Лашнюков, Евангелие содержит много такого, что либо непонятно, либо безумно с точки зрения естественного разума, и как раз в нем заключена суть Нового Завета. И в этом, ссылаясь на слова апостола Павла, видит докладчик онтологическую пропасть, простирающуюся между душевным человеком, живущим своим умом и все измеряющим им, и духовным человеком, которому истина открывается по благодати данным ему умом Христовым: «Душевный человек не понимает того, что от Духа Божия, потому что он почтает это безумием, и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:1–16). Это та забытая, но не отмененная граница между человеческим самонадеянным умом и благодатным умом Христовым, отрицание которой заставляет нас блуждать в лабиринтах нашего мнимого знания. При этом и средства познания душевного и духовного человека отличаются коренным образом. Не построением систем

<sup>199</sup> В. Лашнюков. Ум Христов // Христианская Мысль. 1916. № 5. С. 21.

<sup>200</sup> Там же. С. 22.

добывается знание Бога, но дается тому, кто имеет любовь к Богу, раскрывающуюся в исполнении воли Божией, выражющейся в делах любви, ибо «знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8 : 1). Чтобы прояснить это отличие, В. Лашнюков ссылается на собственный опыт: «Я имел знание о Боге, а Духа Божиего не было во мне, и разум (...) подлинно надмевал, самоуслаждал и не приближал, а отдался, не привлекал, а отталкивал. Разум, как тусклый фонарь, освещал только часть, крохотный кусочек жизни, а по слову евангельскому, познание Господа начинается только там, где было отношение к Богу всем разумением, всей крепостью, всей волей, всей любовью, где было опытное, а не интеллектуальное только познание Бога (...) Не богословие, не апологетика в ее чисто интеллектуальных построениях, не христианизация мысли, а любовь к Богу, а исполнение святых заповедей Еgo, а христианизация воли — вот тот путь опытного богопознания, который так часто забывается нами»<sup>201</sup>.

Недостаток В. Соловьева и его последователей, т. е. современной ему религиозно-философской мысли, В. Лашнюков усматривает в том, что путь познания они связывают с интеллектуализмом (философией, теософией), отрывая его от пути жизни во Христе, который воспринимают как путь спасения, покаяния, добрых дел. Однако евангельская традиция, запечатленная и в трудах свв. отцов, свидетельствует — путь веры есть и путь подлинного познания: «и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога Живаго» (Ин. 6:69). Нераздельность веры и знания в богопознании автор поясняет следующим образом: «Бог как предмет познания, как полнота всего знания не может быть выводим логически. Он дается, Он открывается разуму благодатным даром надежды, веры и любви, опытом христианской воли, “подвигом добрым”. Но раз Он дан, раз живой Христос вошел в душу, дальше начинается есте-

<sup>201</sup> В. Лашнюков. Ум Христов // Христианская Мысль. 1916. № 5. С. 24–25.

ственний, природный, человеческий, логический, интеллектуальный процесс, выраженный в сочетании и порядке ясных, простых и неотразимых очевидностей»<sup>202</sup>. Т. о., разум не упраздняется, не противопоставляется вере, но указываются пределы его самостоятельности, обусловленные отрывом от следования Богу. Истина закрыта для человека, не следующего за Христом, но дается опытно из дел тому, кто творит Божию волю, — в этом суть богопознания: «Если принявший слово Его и хранящий заповеди Его получает и радость, и мир, и покой, обещанные Им — то он опытно убеждается, от свидетельства дел принимает познание»<sup>203</sup>. Но опытное свидетельство, указывает Лашнюков, есть язык науки, язык доказательства, язык, при помощи которого мы выражаем и передаем полученные знания. Поэтому не следует уравнивать христианское прозрение с чувственной поэтической интуицией, поскольку в основе постижения Бога, данного по благодати, — путь веры и творения воли Божией, который запечатлен в коллективном опыте Церкви, в житиях святых. Это свидетельство является ориентиром и призывом к личному опыту, который в свою очередь еще раз подтверждает добывшее знание: «Чем ближе ко Христу — тем больше радости (...) Чем дальше от Него — тем больше страдания, тьмы, богооставленности. И тот, кто (...) то поднимался, то падал (...) и кто видел, как сейчас же возрастила или падала его радость — тот знает, что значит свидетельство опытного богопознания, тот видит в вере и разуме только две стороны одного и того же процесса, начало и конец которого Любовь»<sup>204</sup>. В «уверовали и узнали», по Лашнюкову, следует признать два основания религиозной гносеологии, которую невозможно построить либо на мистическом принципе, либо на гносеологии как таковой, т. к. они сами по се-

<sup>202</sup> Там же. С. 26.

<sup>203</sup> Там же. С. 29.

<sup>204</sup> Там же. С. 31.

бе не имеют «достаточного основания», поскольку «вера просветляет разум, а разум опытно оправдывает веру»<sup>205</sup>.

Поэтому и не приносят радости и умиротворения, как это делает подлинное свидетельство истины, ни теософия, уводящая человека из жизни в мир мистических прозрений Божества, ни рационализм, основанный на дерзновении своеобразного ума, в своем знании о Боге постигающий муку богоотчужденности. Сопоставляя их с опытным свидетельством благодати, данным в Св. Евхаристии, «всякий верующий, ум которого озаряется умом Христовым, совершенно ( ...) отчетливо постигает, что спасение собственно не его дело, что оно всецело принадлежит Тому, Кто пролил за нас свою божественную кровь. Радость дана в Св. Причастии, она ( ...) чудесное дело благодати, а не собственное дело верующего, которое всегда есть только покаяние ( ...)»<sup>206</sup>

Узость рационализма и преимущества опытного познания были раскрыты В. Лашнюковым в докладе «О ценности жизни»<sup>207</sup> (10.02.1915). С его точки зрения, вопрос о ценности жизни решается не в пределах разума, поскольку связан не с жизнепониманием, а с жизнеощущением. Однако жизнеощущение воспринимается как нечто субъективное. Для придания ему объективности необходимо обнаружить в нем такие моменты, которые имели бы характер очевидности. И такие общепризнанные факты были зафиксированы не разумом, а религиозной и поэтической интуицией. Первый из них — смерть, которая обесценивает все земное и саму жизнь. Второй факт состоит в неприемлемости противоречия между наличием вечных ценностей и их постоянным уничтожением. Лашнюков приводит мысль В. Соловьева о том, что самое

<sup>205</sup> В. Лашнюков. Ум Христов // Христианская Мысль. 1916. № 6. С. 89.

<sup>206</sup> Там же. С. 94.

<sup>207</sup> В. Лашнюков. О ценности жизни // Христианская Мысль. 1917. № 1. С. 3–23.

ужасное в мире — это смерть добра, поскольку это превращает человека в сытое животное, равнодушное к страданиям других. Однако отличительное свойство человеческой жизни в том, что «ешь, пей, веселись» — лишь часть ее, она также наполнена вечными идеалами добра, правды, любви. Неужели мир духа способна уничтожить сама мысль о смерти? Именно этот трагизм пресекаемости вечных ценностей в момент смерти дает человеку надежду на то, что смерть — некий знак перемены бытия, а не его уничтожения. Третий факт состоит в опытном подтверждении невозможности разрушения вечного. Поэзия говорит о возможности бессмертия, религия в самых разнообразных формах утверждает его очевидность. Критикам, считающим это безосновательной фантазией, Лашнюков отвечает, что уже сам факт веры человека в бессмертие, свидетельствующий о его стремлении вырваться из пут времени, имеет чрезвычайную психологическую ценность, поскольку подтасчивает неоспоримость факта смерти. Однако психологическому доказательству присуща наименьшая очевидность. Субъективные свидетельства, запечатленные в поэзии и личном религиозном опыте, не обладают свойством объективности, убедительным для разума, которому необходим наличный факт воскресения. И он дан ему в Евангелии, «потому что был, есть и будет Христос Иисус, воскресший из мертвых ( ...) Благая весть становится последней, решающей очевидностью. И замечательно то, что эта последняя очевидность вмещает в себя все предыдущие. Христианство утверждает ужас смерти, но не отрицает жизни. Нет: оно побеждает смерть и освещает этой победой жизнь»<sup>208</sup>. Итог размышлений Лашнюкова — в том, что именно опытное познание Бога, заключенное в Евангелии и житиях святых, и есть свидетельством и оправданием ценности человеческой жизни, которая не пресекается смертью.

<sup>208</sup> Там же. С. 21–22.

Доклад В. И. Экземплярского «Христианское юродство и христианская сила»<sup>209</sup> (3.03.1915), по словам самого автора, в отличие от его выступления «Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение евангельских заповедей», был посвящен не изложению заповедей, т. е. христианской нравственности, а пути человеческой жизни по этим заповедям, а, значит, — смыслу человеческого бытия в мире, исполнение которого дается человеку Богом по благодати. Мы бы определили его значение гораздо шире — обоснование христоцентризма православной антропологии, реального собирания человеческой жизни вокруг Христа, что выводит изложение предмета за пределы рационализма, указывая на пребывание человека в Церкви и участие в Ее таинствах как на неотъемлемую часть его пути в мире со Христом. Экземплярский тем самым отмечает глубинную связь, существующую между антропологией и сотериологией, благодаря которой раскрывается смысл человеческого бытия в мире как соединения со Христом в жизнь вечную.

Автор начинает с определения преимущества религиозных ответов на вопрос о смысле человеческой жизни, которое состоит в установлении связи человека с бесконечным, высшим существом, что придает вневременную ценность этой жизни. Особенность же христианства заключается в свободном движении человека ко Христу, не сокрушившему тех идолов, которым ранее поклонялось человечество, но каждый раз предлагавшему человеку добровольно отвергнуть их, и эта борьба в человеке продолжается, пока им не пройден весь земной путь. Таким образом, смысл жизни христианина состоит «в соработничестве человека

<sup>209</sup> В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила // Христианская Мысль. 1916. № 1. С. 63–86; № 2. С. 53–67; № 3. С. 28–43. Статья была repубликована в журнале «Христианская Мысль», воссозданном в 2004 году: В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила // Христианская Мысль. 2004. № 1. С. 123–146.

Богу, в служении делу созидания Царства Божия на земле». При этом, христианин, являясь гражданином двух царств, земного и небесного, «может быть участником общей жизни настолько, насколько через это не совершается практическая измена Богу, не нарушаются законы жизни Его Царства»<sup>210</sup>.

Однако, ставит вопрос автор, как это возможно в мире, в котором много лет существует словесное распространение христианства, а на деле продолжает царить беззаконие до такой степени, что если кто-то попытается выполнить хоть одну евангельскую заповедь, то станет изгоем среди людей. Такими были апостолы, первохристиане, юродивые Христа ради. «И это первое и великое препятствие на пути к осмыслиению христианской жизни в мире: нужно обезуметь, чтобы жить в мире по законам Божиего Царства»<sup>211</sup>. Но точно так, как мир считает безумием христианские ценности, так и суждение мира о смысле человеческой жизни — безумие в глазах христианина. Поэтому «юродство и есть непременно удел всякого ищущего Царствия Божиего и правды Его в этом мире. И только великая цель может оправдать избираемый христианином путь жизни, только несокрушимая духовная сила может поддержать верующего в этой непрестанной борьбе»<sup>212</sup>.

В истории человечества такими целями всегда были личное совершенство и общее благо, но постижение их с христианской точки зрения требует отрешиться от мирской мудрости. Однако ни одна из этих целей не может быть смыслом христианской жизни. В самом деле, христианство понимает совершенство как уподобление Богу, достижение святости. Но оно невозможно для человека как нечто достигнутое и осознанное: во-первых, потому что святые, самые совер-

<sup>210</sup> В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила // Христианская Мысль. 2004. № 1. С. 125.

<sup>211</sup> Там же. С. 128.

<sup>212</sup> Там же. С. 129.

шенные из людей, отходили к Богу с пониманием собственного ничтожества; во-вторых, в христианстве осознание себя совершенным оценивается как состояние греховное, называемое гордостью или прельщением. Т. о., совершенство не может стать смыслом жизни человека, ибо оно не в его власти, не может быть достигнуто им самим в результате собственных усилий, а является даром Божественной благодати по вере во Христа, которым восполняется ограниченность человека. Именно здесь открывается великий смысл церковных таинств в жизни человека: «И когда христианство ставит требование быть совершенным, как Отец Небесный, оно обращается не к силам одного лишь человека, но к возможности для него освящения свыше через общение реальное, хоть и таинственное, с Богом. «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6 : 53). Если не приобщитесь к жизни Христа, не сделаетесь причастниками Его любви, ветками Божественной Лозы, то не достигнете совершенства, не осуществите своего назначения. Потому-то Евхаристия и есть центр христианского служения Богу, когда верующий становится реально причастником Божественной жизни, сыном вечности, святым и совершенным»<sup>213</sup>.

Как в Таинстве Евхаристии человек приобщается к жизни через Христа, так и святость он стяжает не сам, но во Христе. В этом отличие евангельского в сравнении с ветхозаветным понимания достижения совершенства — через отказ от личной святости и веры в единого Святого Христа: «Отнимите живого Христа от христианина, поставьте его перед лицом евангельского высочайшего идеала, и каждый совестливый человек придет в безвыходный тупик, сознает всем сердцем совершенную бессмысленность своей жизни, ничтожество всех дел, какими может “трудиться человек под солнцем” (Еккл. 1: 3), и вместе с тем сознает совершенное отсутствие

<sup>213</sup> В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила. С. 130–131.

выхода»<sup>214</sup>. В качестве примера докладчик приводит жизнь Л. Толстого как беспомощный путь к совершенству без веры во Христа, результатом которого стало отчаяние великого писателя, и жизнь ап. Павла, нашедшего весь смысл жизни в уповании на то, что в немощном человеке действует сила Божия, без которой все его усилия обречены на поражение: «Не я живу, но живет во мне Христос». Поэтому юродство христианской жизни состоит «в том всегдашнем сознании, что сам по себе человек — нищ и бессилен, а должен быть святым и помогать Богу в делании Его. Юродство — в том, что верующий по мере опытного познания немощи своей становится чище и совершеннее»<sup>215</sup>, поскольку, осознавая свое духовное убожество, отрекается от себя, а живет и питается Божией любовью. Итак, заключает Экземплярский, смысл жизни христианина не может исчерпываться личным спасением, т. к. любовь к Богу связана с любовью к миру — его творению, где христианин должен быть продолжателем дела Христа, его соработником. И его жизнь исполняется настолько, насколько его вера воплотилась в его деятельном служении людям и миру как Божьему творению, ибо только так возможно выразить свою любовь к Богу.

Т. о., кроме совершенствования, перед христианином стоит еще одна цель — служение будущему благу человечества. Но совесть отказывается видеть в этом смысл жизни, т. к., не может принять в качестве такового радость будущих поколений, купленную ценой страдания предшествующих. Но, несмотря на неприятие царящего в мире беззакония, на осознание тщетности своих трудов, жизнь христианина осмысlena надеждой, которой есть Христос Воскресший, дарующий спасение и жизнь вечную. «Насколько надежда христианина есть надежда любящего Христа, насколько психологически нельзя отделять величайшего самоотречения ради Христа от величайшего упования на того же Христа. Первое

<sup>214</sup> Там же. С. 131.

<sup>215</sup> Там же.

требуется жизнью, второе предполагается верой во Христа, в Его победу над царством смерти и тления. Любовь всегда есть единение с любимым. Такова и любовь ко Христу. Она неизбежно есть единение с Ним и в страдании, и в славе Его ( ...) И для верующего в силу этой неразрывной любви спа- дают внутренние грани между жизнью и смертью. Смерти нет, есть жизнь лишь неумирающая. Любовь, соединив че- ловека с Богом, не может прекратиться, т. к. вечен Бог и бес- смертна душа человека, отвечающая любовью Воздавив- шему ее от начала. Любящий Бога поэтому и есть причаст- ник вечной жизни и блаженства в каждый истинный момент и настоящей своей жизни среди всех ее скорбей и страданий. Поэтому и радуется, поэтому и надеется, поэтому и для себя ожидает венца правды и прощающей любви Отца»<sup>216</sup>. Имен- но наличие в христианском миропонимании факта Воскресения Христова отличает христианство от гуманизма в их от- ношении к прошлому и будущему. Если для гуманизма жизнь фактически утверждается на смерти (через смену поколе- ний), то для христианства победа Христа над смертью от- менила границу времени, ибо нет прошлого, если все живы в Боге. Но смысл жизни христиан не переносится в будущее, к тому же, выходящее за пределы их земного бытия (ради грядущих поколений), поскольку, неся крест Христов в сво- ей жизни, они действительно ощущали его смыслом своего бытия в мире, своим крестом, «насколько любовь соединила их со Христом», с Тем, Кто есть «Начало и Конец, источник жизни и ее завершение»<sup>217</sup>.

Экземплярский указывает на то, что огромным испытани- ем для христианской веры является всемогущество и всеблаж- гость Бога и несовершенство и наполненность страдания- ми и смертью тварного мира. Ответ на эти сомнения даны в Богооплощении: «В чем сущность, высший смысл того оправдания путей Божиих в мире, какое совершилось в фак-

<sup>216</sup> В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила. С. 137.

<sup>217</sup> Там же. С. 138.

те Воплощения? Тот, без сомнения, что Бог явил Свою высшую любовь миру. В своем Единородном Сыне Бог как бы так сказал человеку (...): горе и страдания — удел человека на земле; зло и неправда царят на ней, добро поругано. Причина этого скрыта от людей до конца века, и пути Божии неисповедимы для них. Но пусть знает человек, сердцем познает, что не по недостатку любви и благости Божией все это царит в мире до времени, что самая совершенная любовь не может и не должна изменить этого. Но эта любовь хочет разделить с детьми всю тяжесть их земного странствования»<sup>218</sup>. Величайшее же проявление Божией любви — крестная смерть Иисуса Христа, явилось источником вечной жизни, соединившим человека с Богом. И Таинство Крещения, говорит Экземплярский, посредством которого человек входит в Церковь, «это Таинство является символом смерти со Христом для новой жизни во Христе и для Христа. И получается высшая гармония любви. Христос умер за нас, и каждый христианин должен умереть ради Христа, чтобы жить в Нем. Умереть для греха, эгоизма, самоправедности, возненавидеть жизнь свою в мире, жертвовать самыми высокими привязанностями ради служения Божиему Царству, переносить все невзгоды и страдания за исповедание словом и жизнью своей веры — такой христианин не может не сознавать, как ап. Павел, что он реально умирает за Христа и через это становится Его учеником и наследником»<sup>219</sup>. Возвращаясь еще раз к Таинству Евхаристии, автор, кроме уже упомянутого понимания Ее как приобщения к жизни во Христе, указывает, что причастники и сами отдают свою жизнь Тому, от Кого они ее получают (т. е. умирают для греха, для соблазнов мира), а иначе «кто ест и пьет недостойно, тот суд себе ест и пьет» (1 Кор. 11: 26, 29).

Кроме несправедливости, царящей в мире, испытанием для христианской веры, говорит Экземплярский, является

<sup>218</sup> Там же. С. 142.

<sup>219</sup> Там же. С. 144.

евангельское учение о последнем суде, за которым последуют прославление верующих в Царстве Небесном и вечные мучения грешников. Однако он считает ошибочными теории апокатастасиса, пытающиеся обосновать относительность вечности мук, поскольку они противоречат Евангелию. И здесь единственное, что может успокоить христианина, — это упование на Христа, на Его всепобеждающую любовь: «Остается непререкаемой истиной слово Христово о вечной радости и вечных мучениях людей за их кратковременную земную жизнь, но вся полнота тайны остается неоткрытой нашему уму и совести этим частичным откровением. И если каждый верующий для себя лично не может не сознавать всей реальности будущего наказания, то за других, он может быть покойен, насколько верит в превосходящую разум любовь Христову. И потому вера всегда предает и себя, и друг друга Христу Богу своему»<sup>220</sup>. Думается, в этой работе В. И. Экземплярского мы находим развитие идей «Науки о человеке» В. И. Несмелова (их изложению на заседании КРФО в октябре 1908 г. был посвящен упоминавшийся доклад Н. А. Бердяева): мысль казанского профессора о нравственности как законе бытия человеческой личности, являющейся образом Божиим, дополнена у него развернутым обоснованием необходимости присутствия Христа в жизни человека для того, чтобы закон этот был исполнен во имя спасения, и обозначением места этой встречи, которым является Церковь Христова и Ее Таинства, где благодатно восполняется немощь человеческая.

Доклад А. Жураковского<sup>221</sup> «К вопросу о вечных муках»<sup>222</sup> (17.05.1916) был посвящен как раз тому испыта-

<sup>220</sup> В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила. С. 146.

<sup>221</sup> Будущий священномученик о. Анатолий Жураковский (1897–1937), погибший в сталинских лагерях; в 1981 г. канонизирован РПЦЗ. О нем см., например: И. В. Назаров. Крестный путь священника Анатолия Жураковского // Христианская Мысль. 2007–2008. № 4. С. 325–339.

<sup>222</sup> А. Жураковский. К вопросу о вечных муках // Христианская Мысль. 1916. № 7–8. С. 78–93; № 9. С. 52–69.

нию для христианской веры, упоминанием о котором заканчивается выступление В. Экземплярского, — нарушению гармонии будущего века фактом вечного мучения грешников. Если Экземплярский раскрыл смысл человеческого бытия сквозь призму сoterиологии, то Жураковский показал, как учение о спасении меняет наши представления о времени и вечности.

Прежде всего, он отмечает ошибочность отождествления вечности с бесконечностью и бессмертием, поскольку вечность, в отличие от последних, разомкнута в обе стороны, т. к. она не только не имеет конца, но и безначальна. Однако различие между временем и вечностью не является количественным: раздвинув границы времени в обе стороны, мы не получим бесконечность. И все потому, что они являются характеристиками качественно различных типов бытия. Время — данность тварного бытия как текучесть, дискретность, переход от одних его форм к другим, причем моменты этого процесса существуют, вытесняя друг друга (ведь невозможны сразу «вчера», «сегодня» и «завтра»). Сущность же вечности — в неизменяемости, в однородности, в том, что «каждый момент вмещает в себя всю полноту предшествующих и последующих моментов, всю совокупность прошлого, настоящего и будущего (...) в едином теперь»<sup>223</sup>. По Жураковскому, мы можем помыслить две вечности: одну — вечность пустоты, небытия, где все неизменно, поскольку нечему изменяться; другую — вечность Абсолютного, которая вмещает в себя всю полноту бытия и неизменна потому, что нет ничего вне ее пределов, и все дано в ней теперь.

Бог как Абсолютный является вечным, и Его жизнь есть вечная жизнь, а значит подлинная. Именно поэтому неверно рассматривать вечную жизнь как бесконечную, бессмертную жизнь, такую, какой она есть во времени, но не ограниченную его пределами, ибо она есть иной по-

<sup>223</sup> Там же. С. 85.

рядок бытия. Человек, существующий во времени, может быть причастен к вечной жизни Бога, охватывающей в единстве всю полноту бытия, но для этого он должен отречься от всего, к чему он привязан, чем он богат во временном, текущем, а потому неполном существовании (притча о богатом юноше). Это и есть путь спасения человека — приобщение к вечной жизни, к Божественному бытию. Здесь автор задает вопрос, не уничтожается ли тем самым человеческая личность, поскольку приобщается в вечности не своей, но Божественной жизни. Однако в самом основании христианства — догмате о Св. Троице, исключена опасность пантеизма, поскольку Бог Един в Трех Ипостасях, что указывает на неуничтожимость личности. «И природа той тайны, которая лежит в основе Божественного Триединства и многоединства человеческих личностей с Богом и в Боге, — одна. Имя ей — любовь. Та же любовь, которая есть основа Божественного Единства, она, переливаясь в нашу личность, приобщает нас к Богу и делает единым с Ним. «Я открыл им Имя Твое и открою: да любовь, которую Ты возлюбил меня, в них будет и Я в них» (Ин. 17: 26)»<sup>224</sup>.

Однако можно представить себе и другую вечность, лишенную Божиего присутствия, вечность абсолютной пустоты и небытия. Это возможно, поскольку мы признаем, что Бог есть везде, но не всюду одинаково: в тварном мире Он присутствует иначе, чем в горнем. Но и здесь, на земле, интенсивность Его присутствия различна: высшим ее проявлением явилось Боговоплощение, теперь — это Таинство Евхаристии. Бог активно пребывает и в других Таинствах Церкви, в храмах, в иконах и святых людях. Но поскольку существует различная степень Божественного присутствия, можно предположить и наличие абсолютной Его пассивности там, где свобода человека проявляет себя как полнейшее своеование. Эта духовная, а не пространственная

<sup>224</sup> А. Жураковский. К вопросу о вечных муках. С. 99.

сфера отлучения от Бога есть отпадение от вечной жизни, а, следовательно, вечное небытие, «внешняя тьма».

Возникает вопрос, не может ли вечное мучение грешника оказаться конечным, не может ли он покинуть вечность небытия. А. Жураковский отвечает на него так: в самой вечности мы не можем помыслить никакого временного перехода, но нам, подчиненным времени, она является во времени, поэтому немыслим переход в самой вечности, но мыслим наш переход в вечность и уход из нее. Тем самым признается вечность небытия, вечность муки, но и возможность того, что осужденные не будут мучиться в ней бесконечно. Праведники приобщаются к вечной жизни, к спасению во Христе через приобщение здесь, на земле, к Иисусовым страданиям и смерти, но грешники, не пришедшие ко Христу, через свои загробные мучения не приобщаются к Его смерти, но если бы они пожелали соединиться со Христом, с Его страданием, то их муки могли бы сделать их сопричастниками и Голгофы, и радости Воскресения. Но возможно ли это? «Не знаем. Знаем только, что перед воскресшим Иисусом открылись адовые врата, и Он нашел путь к умершим и спас находящихся уже за гранями жизни. И если так, то почему же считать закрытыми для Иисуса двери вечной муки?»<sup>225</sup> Здесь, думается, прав В. И. Экземплярский, который, как упоминалось ранее, считал необоснованными любые теории апокатастасиса. В рассуждении же А. Жураковского о том, как грешники могут покинуть вечность небытия, есть спорный момент, который нарушает суть самой вечности как неизменной, — возможность изменения отношения пребывающих в ней грешников ко Христу. Однако важными остаются его размышления о качественном различии вечности и времени, о том пути стяжания вечного спасения, совершенного человеком во времени, посредством которого происходит преодоление трагизма временности.

<sup>225</sup> Там же. С. 66.

С началом Первой мировой войны новое продолжение получила тема, поднятая еще А. Хомяковым, — критика основ западноевропейской цивилизации. В. З. Завитневичем был прочитан доклад «Банкротство просветительских начал западноевропейской образованности и выступление России как носительницы начал истины христианского учения»<sup>226</sup> (9.11.1914), где эта критика сопряжена также с выяснением причин мирового противостояния. Повторяя Хомякова, автор отмечает, что европейская образованность страдает односторонностью во всех сферах: рационализм (сужение духа до рассудочного начала) — в области теории; превалирование права над нравственностью — в области практики. Это, в свою очередь, привело к замене соборного начала абсолютизмом римского папы в религиозно-церковной сфере и к отказу в отношениях между людьми, т. е. в социальной сфере, от христианского начала любви в пользу борьбы за существование, ставшей законом жизни.

Подводя итог успехам, достигнутым материальной культурой Запада, Завитневич утверждает, что «европейское просвещение ( ...) овеществилось, ( ...) в том смысле, что интересы вещественные взяли перевес над интересами духовными»<sup>227</sup>. Здесь же он формулирует основную проблему такой культуры, ценностные смыслы которой сконцентрированы вокруг материальных достижений и ими определяются: «Но, открыв тайну побеждать физическую природу, владеет ли современный европеец такой же тайной укрощать человеческий дух с его бурными эгоистическими порывами, в которых интересы человеческого блага встречают не менее опасного врага, чем самые грозные явления физической природы?»<sup>228</sup>

<sup>226</sup> В. Завитневич. Банкротство начал германской культуры и идеал русской цивилизации // Труды КДА. 1915. Т. 1 Кн. I. С. 43–74.

<sup>227</sup> Там же. С. 45.

<sup>228</sup> Там же. С. 46.

Ситуация, в которой оказалась в 1914 г. залитая кровью Европа, позволяет дать отрицательный ответ на поставленный вопрос. Кроме указанных ранее причин, приведших к столу печальному исходу, автор связывает возрастание агрессивности и милитаризма с возникновением в новейшей европейской истории идеи народности, для которой характерно стремление объединить разрозненные части одного этнографического целого. Проблема состояла в том, что объединение Германии было сопряжено с актами насилия (захватом Пруссией у Франции Эльзаса и Лотарингии), что стало причиной череды военных конфликтов и милитаризации европейского пространства. Завитневич пытается понять, почему именно Германия стала катализатором этих процессов.

Ответ он находит в германской мифологии, которая при ослаблении христианского начала стала играть главенствующую роль в самосознании германского народа. Ее основной мотив — непрекращающаяся борьба, финалом которой становится гибель всего мира, людей и богов. Отголоски этой борьбы автор видит и в явлениях современной ему немецкой мысли: в декларации немецких ученых<sup>229</sup>, утверждающих, что милитаризм необходим для поддержки германской культуры, в аморализме немецкой теории права, заменившей принцип свободы воли принципом пользы, в философии морали Ницше, назвавшей сострадание плодом физиологического старения и вырождения человечества и призвавшей забыть о чистой и нечистой совести. «Эта теория — плод того же древа, что и военная мораль: “пленных не берите, врага не щадите”; они сродни героям Валгаллы»<sup>230</sup> — царству погибших, неизменно возрождаю-

<sup>229</sup> Имеется в виду письмо 93 немецких ученых «К культурному миру», опубликованное 4 октября 1914 г. в крупнейших немецких газетах и получившее название «Манифест 93-х».

<sup>230</sup> В. Завитневич. Банкротство начал германской культуры и идеал русской цивилизации. С. 54.

щихся лишь для того, чтобы снова вступить в бой. Все это докладчик именует национальным эгоизмом, примером которого также является и стремление все великое назвать немецким (в т. ч. и Рафаэля, Шекспира, Коперника, Ньютона), и своеобразно трактуемый мессианизм, т. е. претензия на владение этим народом абсолютной истиной, что делает его веления законом для всех остальных. Итак, понятно, что истоки этого явления коренятся в языческом прошлом и не имеют ничего общего с христианским началом.

Иные черты, по мнению Завитневича, присущи русскому народу, при этом он указывает, что мнения и современников, и древних историков, описывающих черты славянских племен, совпадают: им присущи сила, кротость, доброжелательность в отношении не только к родным, но и к пленным и рабам. Косвенным подтверждением миролюбивости славян являются также могильные курганы, где, в отличие от германских, почти полностью отсутствует оружие. Именно упомянутые качества русского народа, считает Завитневич, позволили ему глубже воспринять христианство и сформировать на его основании народный идеал Святой Руси, состоящий в смиренном подчинении греховной воли человека воле Бога, Который есть Любовь. При этом он указывает, что идеал выше действительности, но он определяет место и призвание народа в истории. В реальности же русский народ поддавался инородным влияниям, которые искажали его облик: «Если заглянуть в историю, то видно, как шаг за шагом русское правдолюбие Мономаха заменялось византийской софистикой, а его братолюбие — татарской кровожадностью»<sup>231</sup>. Однако при этом, считает Завитневич, не изменяется суть народа, защищенный идеалом, который может и не осознаваться, но тем не менее, является интуитивным регулятором, определяющим его движение в истории.

В области философии, по словам автора, воинственному германскому языческому идеалу наиболее соответствует

<sup>231</sup> В. Завитневич. Банкротство начал германской культуры... С. 62.

пантеистическая система Гегеля, где «мир есть проявление абсолютной идеи, которая для своей реализации в каждый отдельный исторический момент избирает свой излюбленный народ, каким на этот раз объявлен народ германский. Неизбежное следствие — презрительное отношение Гегеля, а затем и всех немцев, к народам других национальностей»<sup>232</sup>. Поэтому идеалу русского народа, сформировавшемуся под влиянием христианства, где главное — это смирение греховного человека перед Богом, Который есть Любовь, чужд такой тип философствования. Отсюда вытекает потребность построить философскую систему, основанную на любви как на высшем начале, проникающем все мицроздание, что и попытался сделать Хомяков: «Любовь — начало всякой активности в Боге: в любви выражается внутренняя жизнь Божества, Единого по существу, но троичного в Лицах; в любви — истинная причина творения Богом мира, и законом жизни разумных тварей есть любовь к Богу и взаимная любовь между собой. Падение человека — временное торжество эгоизма; затем последовало искупление — высочайшее проявление Божией любви через крестную смерть; Церковь, основная Им, — духовный организм, жизненную силу которого составляет также любовь, укрепляемая благодатию Св. Духа, живущего в единении душ»<sup>233</sup>.

Отмечая, что система Гегеля пала под ударами критики, Завитневич указывает, что практические выводы из нее продолжают питать национальный эгоизм немцев, оказывающий разрушительное действие на другие народы. В качестве примера он приводит теорию, сформулированную в 1902 г. Карлом Ленчем, согласно которой немцы как культурный народ должны установить господство над землями неспособного, дикого варварского народа России. Это приведет к созданию Великой Германии, где тяжелый, раб-

<sup>232</sup> Там же. С. 65.

<sup>233</sup> Там же. С. 64.

ский труд будут выполнять славяне, поскольку было бы «преступным принуждать к такой работе германцев, когда для этого существует целое море славян, самою природою обреченных для этой холопской роли»<sup>234</sup>. Автор полагает, что предел подобной агрессивности может быть положен только через изменение приоритетов, через возвращение к христианским ценностям сострадания, братского доброжелательства. И задачу России как носительницы такого идеала он видит в христианском просвещении: «Надо начинать со своей страны, где 40% населения другой веры, надо дать инородцам почувствовать превосходство своей культуры духа, когда мы победим их не пушками, а своей христианской любовью, уважением к их правам, интересам, тогда мы можем выступить и на мировую арену с проповедью преобразования человеческих отношений на новых началах»<sup>235</sup>. Но для осуществления этой задачи славяне также должны преодолеть в себе то, что им мешает, — отсутствие личностного, волевого начала и неспособность объединяться, основанную на своеулии, поскольку это не раз становилось причиной их порабощения другими народами (германцами, татарами, турками).

Итак, для В. Завитневича характерен скорее мессианский подход к пониманию роли русского народа в истории, поскольку ему кажется, что, несмотря ни на какие отступления, основополагающим для него является христианский идеал. Однако история опровергла такое видение: ужасы, творимые людьми в годы большевизма, показали, что само по себе декларирование идеала, основанного на христианстве, без следования ему в жизни не определяет ни лица отдельного человека, ни всего народа. Тем не менее, остаются важными его оценки современного общества, где в силу преобладания материальных ценностей над духовными царит закон борьбы за существование, а также замечания

<sup>234</sup> В. Завитневич. Банкротство начал германской культуры... С. 70.

<sup>235</sup> Там же. С. 73.

по поводу тупиковости национального эгоизма как основания выстраивания взаимоотношений между народами, поскольку плоды, которые он приносит, разрушительны для мировой истории в целом.

Проблеме мессианизма был посвящен доклад М. П. Истомина «Польский мессианизм в его переживаниях в прошлом»<sup>236</sup> (19.04.1915), основной идеей которого явилось противопоставление христианского мессианизма всем иным типам его проявления в истории: <... идея мессианства была развита у разных народов еще в период глубочайшей древности. Но эта идея получила самое полное, законченное и истинное свое выражение только с времени появления на земле Иисуса Спасителя. До тех пор мессианство распространялось лишь на свой народ, и только с появления христианства оно охватило все народы без исключения, т. о. все человечество»<sup>237</sup>. Указывая, что мессианство связано с идеей божественного посланника, который осуществляет на земле божественные предначертания, автор отмечает, что оно усиливается в переходные исторические эпохи, сопровождающиеся разрушением моральных или общественных устоев. Особенность, проявившаяся еще в иудаизме, — националистический оттенок — присуща всем типам мессианизма, кроме христианского: появление Божественного избранника возможно только среди своего народа, и он призван восстановить именно его славу и могущество. Однако и для исторического христианства было характерно приписывание особой роли в его распространении тому или иному государству или региону: проводниками церковной миссии последовательно провозглашались Рим, Константинополь, Москва.

Век Просвещения в Европе привел к отрыву мессианизма от религиозного начала, усилив взамен национальное:

<sup>236</sup> [Истомин]. Польский мессианизм и его главные представители в прошлом веке (доклад) [конец XIX — начало XX в.]. Черновой автограф // ИР НБУВ. Ф. 108. Ед. хр. 10. 22 л. (См.: Приложение 6).

<sup>237</sup> Там же. Л. 3.

вначале французы провозгласили себя глашатаями идеи свободы, равенства и братства, в т. ч. и среди других народов, затем немцы заявили о высшем призвании в истории германской расы<sup>238</sup>. XIX в., ознаменовавшийся исходом французской революции, появлением и крушением Наполеона, реставрацией старого порядка, по словам Истомина, привел на смену рационализму вольтерианского типа романтизм и вернул мистическое измерение в осмысление происходящего: «Реставрация прежних верований и стародавних обычаяев в связи с мистическими исканиями невольно отклонили стрелку на циферблате истории в точку течения, которое видит в круговороте исторических явлений высшее предуказание или провиденциализм»<sup>239</sup>. При этом автор настаивает, что мистицизм эпохи романтизма был вызван именно католическим влиянием, он считает, что «вне католицизма романтизм носит более отвлеченный абстрактный отпечаток — даже у таких гениальных представителей его, как Шиллер или Байрон. Не только в протестантизме, но даже в православии восточном романтизм не мог нащупать таких корней в прошлом. Этим и объясняется между прочим в период процветания романтизма в нач. XIX в. явное тяготение к католицизму даже у не-католиков, что, как известно, сказалось и в нашей интеллигенции. Возьмем появление столь нашумевшего письма Чаядаева о преимуществах в культурном отношении римского католицизма перед восточным православием»<sup>240</sup>.

В таком виде романтизм среди славян был присущ именно польской культуре. На ее примере Истомин показывает не просто слабые, но и опасные стороны романтизма: идеализация прошлого, результатом чего явились искажение исторических фактов; искажение христианства посредством соединения его с разного рода мистическими теориями.

<sup>238</sup> [Истомин]. Польский мессианизм... Л. 8.

<sup>239</sup> Там же. Л. 10.

<sup>240</sup> Там же. Л. 10–11.

Первая тенденция более известна, поскольку развивалась в творчестве выдающихся польских поэтов А. Мицкевича, К. Гродзинского, Ю. Словацкого. Суть ее сводилась к идее, изложенной А. Мицкевичем в курсе славянских культур, прочитанном им в Париже: судьбу польского народа выражают два женских образа — Ванда как символ самопожертвования Польши в борьбе славян с тевтонцами и королева Ядвиги, благодаря жертвенности которой состоялась уния Польши и Литвы (своего рода мистико-политический брак двух народов, приведший к разгрому тевтонцев в Грюнвальдской битве), а также произошло обращение литовцев-язычников в католичество.

При такой идеализации, отмечает Истомин, характеризуя последнюю теорию, «она не учитывала двух важных исторических факторов. Прежде всего, той многовековой оппозиции, которую литовская знать оказывала политической унии с Польшей с 1386 г. вплоть до 1569 г. Затем не принято было во внимание, что значительная и даже большая часть тогдашней Литвы состояла из древних княжеств западно-русских и южно-русских, а это обстоятельство и вклинило между Польшей и Россией тот вопрос, который вызвал вековой спор, сопровождавшийся борьбой и в конце концов подточивший в самом корне существование Речи Посполитой»<sup>241</sup>. Важно напомнить, что вопрос этот имел не только территориальный характер, но и религиозный, поскольку касался окатоличивания православного населения русских земель.

Вторая тенденция, выразившаяся в искажении христианства, представлена в мистическом учении Анджея Товянского: «Для охраны рода человеческого Всевышний Промыслитель святой гармонии ниспоспал на Землю Иисуса Христа со светом Божиим, и Он попрал полчища низших духов, отступивших от тех, на коих Христос пролил свет своего учения. Когда этот свет стал более и более меркнуть

<sup>241</sup> Там же. А. 16.

в сердцах людей, полчища духов мрака начали снова постепенно овладевать родом человеческим. Тогда Бог в своем милосердии посыпает новый свет, чтобы свет Христов не только очистился, но и усилился, и чтобы действия духов зла потеряли свою силу. Таких высших посланцев или мессий должно быть семь. С вступлением седьмого зла на Земле будет окончательно побеждено. Но не только эти представленные свыше посланцы или мессии, а и каждый обыкновенный человек может поднять свой дух молитвы с покаянием на деле, смирением и единственной любовью, и тогда тьма окажется безоружною ( ...) Мессия-Товянский уже призван Божиим велением лишать власти духов тьмы и передавать господство слугам света. Но такое исполнение должно начаться с избранных стран и народов, какими являются славяне и, прежде всего, — поляки, а также Франция, где уже многое подготовлено для осуществления этой миссии Наполеоном. В ряду избранных народов стоят и иудеи, где впервые раздался призыв к свету»<sup>242</sup>. В изложенном Истоминым мистико-мессианистическом учении Товянского ясно прослеживаются отступления от христианского вероучения: ничего не говорится о Боговоплощении; Иисус Христос — лишь один из Божиих посланников, принесший свет, который усилият другие; считается возможным для человека достигнуть совершенства путем собственных усилий; полностью отсутствует упоминание о Церкви Христовой и Ее таинствах, где немощному человеческому подается помощь Божия.

Критика идеи мессианизма прозвучала и в работе В. В. Зеньковского «Россия и Православие»<sup>243</sup>, основные темы которой, вполне вероятно, были изложены автором в докладе «Идея религиозной культуры и ее исторические судьбы» (25.01.1915 г.). Говоря о судьбах Православия

<sup>242</sup> [Истомин]. Польский мессианизм... Л. 21–22.

<sup>243</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916. № 1, С. 101–118; № 2, С. 102–119; № 4, С. 85–102.

в России, он считает нужным «отмежеваться и от тех крайних “националистов” в религиозных вопросах, которые считают Православие неразрывно и чуть ли не метафизически связанным с русской душой», поскольку «универсальное по существу семя Христово исторично по своим проявлениям; оно врастает в наши души, а не вложено в нас, и никакая историческая традиция не может устраниТЬ необходиМость личного усвоения Христовой истины»<sup>244</sup>. Поэтому речь может идти не о какой-то изначальной, метафизической связи России и Православия (мессианизме), а лишь об особом избрании России как единственного независимого православного государства (мессианизме), которое должно осуществиться не иначе, как через свободное усвоение православной веры.

В связи с этим автор ставит вопрос, а возможно ли для России подлинно приобщиться к Православию, если она будет пребывать в пленау культуры католическо-протестантского Запада, и высказывает ряд идей, позволяющих ответить на него отрицательно.

Первая из них такова: «История Западной Европы, если отвлечься от поверхностного трактования ее, представляет величавую и грандиозную картину религиозного содержания»<sup>245</sup>. По Зеньковскому, даже в период секуляризации общественной жизни в Западной Европе возникает не религиозная пустота, но религиозное одиличание — место христианства занимают суррогаты подлинной религии: индивидуализм (обожествление отдельной человеческой личности), стремление к безграничной свободе, граничащей с произволом, культ материальных благ. Это сопряжено с великим грехом католицизма — отвержением начала соборности, его подавленностью иерархическим строем Церкви, искажением заветов о христианской

<sup>244</sup> В. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916. № 1. С. 106.

<sup>245</sup> Там же. С. 108.

свободе<sup>246</sup> и, как следствие, — с попыткой найти свободу или вне Христа, или вне Его Церкви. Этими тупиковыми путями поиска свободы западноевропейским человеком оказались секулярный гуманистический индивидуализм, радикализировавший политическую жизнь Запада и отравивший гносеологическим и нравственным релятивизмом западную науку и культуру, и протестантизм с его религиозным индивидуализмом, по видимости восстановливающим свободу личности, но фактически сводящим ее к субъективным движениям индивидуальной души, релятивность которых не проходит проверку религиозным опытом соборной Церкви.

Описание секуляризированной Западной Европы сопровождает глубокая мысль Зеньковского о неустранимости католического «следа» в ее духовной жизни: «Культ свободы, доходящий до крайностей анархизма, является односторонним проявлением реакции подлинно христианского духа против католичества, — но связь его с католичеством ярко видна в непонимании сущности свободы. Как католичество приносило свободу в жертву мнимым интересам Церкви, так в современной духовной жизни все приносится в жертву безграничной свободе, — и свобода становится бессодержательной и пустой. Как в католичестве личность была подавлена и разбита, так в современном индивидуализме уничтожается всякое надиндивидуальное начало, ограничивающее личность»<sup>247</sup>. Нам следует заострить внимание на этой мысли о специфичности католического «следа» в секуляризированной Западной Европе, позволяющей определить сущность гуманистической науки и культуры как односторонний ответ на искажение духа христианства в католицизме, ответ, в котором совершилась чудовищная подмена свободы произволом, открывшая дорогу легитимизации греха, превратив его из аномалии в «норму» бытия.

<sup>246</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916. № 1. С. 111.

<sup>247</sup> Там же. С. 112.

Вторая идея Зеньковского — своеобразный парафраз первой, опровергающий бытующее мнение о «нейтральности» западной секулярной науки и культуры, а потому справедливо характеризующий их усвоение как духовный плен у Запада. Именно игнорирование этой мысли, прозвучавшей еще у славянофилов, породило не только то ощущение чужестранства русской интеллигенции, живущей проблемами западной культуры, которому сопутствовала «рабская боязнь перед мнением Европы, детское стремление к тому, чтобы нас считали вполне взрослыми, культурными людьми»<sup>248</sup>; но и, что более значимо, почти полностью лишило Православие голоса в культуре, создав трагическую ситуацию, когда в ней смогли артикулироваться смыслы, чуждые Православию, подготовившие его скитальчество. Православие оказалось оторванным от жизни: социально-политические, социально-этические и научные движения развивались вне сферы его влияния. В связи с этим, чрезвычайно важна оценка размежевания религии и культуры, данная Зеньковским, хотя нам и кажется неточным употребление выражения «религиозный прогресс» по отношению к секулярной культуре, условность которого, как показывает предыдущий анализ, понимал и сам автор: «На Западе секуляризация культуры от католичества, будучи сама вызвана реакцией христианского начала свободы, забытого в католичестве, была выражением религиозного прогресса, восстановлением попранного в католичестве христианского начала свободы. В Православии же, если брать его не в его исторических воплощениях, а в его замыслах, не могло быть места такой реакции; секуляризация политической, социальной и научной жизни от Православия должна быть признана, поэтому религиозным декадансом»<sup>249</sup>. Трагизм ситуации в России состоял в том, что,

<sup>248</sup> В. Б. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916. № 2. С. 103.

<sup>249</sup> Там же. С. 115.

с одной стороны, церковная жизнь не способствовала раскрытию полноты Православия, образуя диссонанс между подлинным и официальным православием, а, с другой, — культура, заимствованная с Запада, предлагала готовое решение: «идеал свободы, “окончательно” утвержденной в сознании и сердце человека, благодаря секуляризации культуры от католичества»<sup>250</sup>.

Здесь — исток третьей идеи Зеньковского, согласно которой неразвитость самобытной культуры, вырастающей из Православия, заимствование западной гуманистической культуры, возникшей как реакция на проблемы, порожденные католичеством, искривили историческое движение России — поскольку в общественном сознании в качестве важнейших приоритетов в социально-политической, социально-этической и научной сферах утвердились чужие ответы на чужие вопросы: «В попытке подражать Западу в освобождении культуры от влияния религиозной сферы, не замечая, что наши религиозные обиды иные, чем на Западе, интеллигенция все больше уходила в западную жизнь, жила ее задачами»<sup>251</sup>. Именно интеллигенция «впустила» в русскую жизнь политический радикализм, анархизм и утопический социализм — печальный итог западного секулярного гуманизма, выразившийся, с одной стороны, в стремлении к безграничной свободе личности (на самом деле оказавшейся произволом), а, с другой, — в поглощении личного общественным, в подмене единения через единство во Христе общностью хозяйственной деятельности, создающей иллюзию внешнего равенства.

Ситуация была бы безысходной, если бы вся интеллигенция стремилась к тому, чтобы артикулировать в культуре инородные ей начала, поскольку тогда приобщение

<sup>250</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916.

№ 2. С. 115.

<sup>251</sup> Там же.

к ней неизбежно вызывало бы либо отторжение Православия, либо искажение его до неузнаваемости, а тем самым — фактическое уничтожение. И в результате — «мы неизбежно лишаемся нашей исторической силы, отрываясь от нашего прошлого и неизбежно попадаем в плен западной культуры. Не может выявиться наша оригинальность, если мы будем плестись в хвосте европейской культуры, — но последнее неизбежно, если мы попадаем в религиозный плен Западу. Лишь выпрямившись религиозно, мы обретаем свою оригинальность, — но чтобы выпрямиться религиозно, нужно свободно, а не в силу традиции, всем существом, а не внешне возлюбить Православие»<sup>252</sup>.

Тем самым, интеллигенция, принявшая Православие, обретает иные цели: вовсе не в разрушении православной традиции видит она свою задачу в культуре (как следовало бы поступать, подражая Западу), а в ее усвоении и развитии, в озарении светом православной веры всех сфер общественной жизни. Но чтобы выполнить эту работу, результатом которой станет признание православных заповедей в качестве общепринятых общественных приоритетов, норм общежития, понимание того, что именно они являются теми «несущими конструкциями», без которых рушится здание подлинно человеческого бытия, она должна вырасти количественно, стать общественной силой, а не оставаться одинокими глашатаями Истины, голос которых теряется в общем гуле истории. Зеньковский настаивает на принципиальном отличии православной интеллигенции «от тех “богоискателей”, которых тоже немало сейчас в нашей интеллигенции и которые заняты иной — более общей религиозно-философской проблемой, которые ищут Бога, тогда как указанная выше группа знает Бога, полна живой веры в Него, ищет лишь того, “как сотворить волю Божию”, как исполнить завет Христа

<sup>252</sup> Там же. С. 119.

о любви»<sup>253</sup>. И эта настойчивость не случайна — уже тогда было понятно: «Близится духовное пробуждение народных масс, близится духовная зрелость их, и та интелигенция, которая окажется вождем народа (если современная интелигенция не сможет этого сделать, то народ выделит свою собственную интелигенцию), — она определит судьбы духовной жизни в России, а, следовательно, и судьбы Православия у нас»<sup>254</sup>.

Именно проблеме подготовки православной интелигенции, способной религиозно просветить народ, донести до него смысл православного вероучения был посвящен доклад П. Р. Слезкина «О христианских студенческих союзах»<sup>255</sup> (17.01.1913). Профессор Киевского политехнического института и руководитель христианского студенческого кружка при нем рассказал об этом новом явлении в русской религиозной среде, цель которого — «поддержание и укрепление веры и религиозной настроенности... путем чтения Евангелия, беседы с толкованием прочитанного, чтением и обсуждением рефератов»<sup>256</sup>, сопровождающееся изменением собственной жизни под Его влиянием. Кружки, объединенные в национальные союзы, входящие во Всемирный христианский студенческий союз, отвечают двум требованиям — политическая беспартийность и религиозная внеконфессиональность. Второе является поводом для подозрений, но, замечает автор, внеконфессиональность кружков вовсе не предполагает бесконфессиональности его членов: «Члены кружка принадлежат своей церкви, но не разделены друг с другом на почве исповедных несогласий, а объединены на ос-

<sup>253</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие // Христианская Мысль. 1916. № 4. С. 92.

<sup>254</sup> Там же. С. 97.

<sup>255</sup> Б. Пр. Христианский студенческий союз (По поводу реферата, читанного в Киевском религиозно-философском обществе) // Церковно-общественный вестник. 1913. № 7. С. 4–8.

<sup>256</sup> Там же. С. 5.

нове общей веры в Господа Иисуса Христа и Его Евангелия. Поэтому они не религиозная организация, а подготовительная ступень к полноте религиозной жизни в своей церкви»<sup>257</sup>. Распространению их мешают два обстоятельства: недостаток руководителей и недоверие, вызванное, во-первых, опасением усиления через них влияния протестантизма, а, во-вторых, возможностью нарушения требования для православных не иметь молитвенного общения с иноверными. Слезкин считает их необоснованными, т. к. признается, что члены кружка должны быть детьми своей церкви, а, кроме того, среди протестантов наблюдается большой интерес к русскому богословию и русской религиозной мысли в целом. Тем же, кто полагает, что Православная Церковь имеет необходимые формы духовного руководства и просвещения, докладчик указывает на широкое распространение неверия среди интеллигенции, учащихся и народных масс, что свидетельствует о необходимости существования таких кружков, чтобы открыть Христа людям, которые затем придут в Церковь.

Обзор заседания КРФО, посвященного докладу о христианских студенческих союзах, содержит и изложение полемики вокруг доклада, в ходе которой были высказаны критические замечания об их деятельности, отличные от перечисленных П. Слезкиным. Это, прежде всего, со средоточенность кружков на чисто теоретическом изучении Евангелия, часто далеком в истолковании от проблем современности, в то время как молодежь стремится к участию в общественной жизни, к социальному творчеству, при этом важно, чтобы религиозная жизнь не отрывалась от Церкви: «Истинно русская православная стихия есть стихия мистическая, близко соприкасающаяся со стихией социальной, только деятельность в этой плоскости может явиться залогом действительно здорового роста нашей религиозной жизни. Самое слабое ме-

<sup>257</sup> Там же. С. 5.

сто — не в недостатке знаний, а в слабости религиозной воли, живого религиозного устремления. Можно знать Евангелие — и быть вялым, бессильным религиозно, а можно отрицать Христа и гореть сердцем. Плодотворно соединение веры с подобным горением души. Задача развития церковной жизни — в создании такой вдохновляющей религиозно атмосферы как среды для воспитания церковной интеллигенции. Разлад между русским духовенством и интеллигенцией имеет печальные результаты. До сих пор так было, что, когда требовалось церковное освещение жизни, не оказывалось светильника в руках духовенства. А интеллигенция идет своим путем, и нередко, даже после отпадения от Церкви, живет, хотя и по-своему, началами религиозного устремления. Поэтому мало надежды на студенческие христианские кружки, если они идут прежней дорогой»<sup>258</sup>.

В октябре 1914 года появляется информация об издательской деятельности общества. Возможно, поскольку речь идет о новом издании общества, хрестоматия для взрослых «Волны вечности в русской художественной литературе» — не первая публикация КРФО. Эта книга, автором которой является П. П. Кудрявцев (хотя имя его на титульном листе не указано), — подтверждение того, что члены КРФО, вынужденно покинувшие общество, продолжали участвовать в его работе. В конце ноября вышла вторая публикация КРФО — хрестоматия «Детям о Христе», составленная О. П. Прохаско.

В 1915 году возникает и обсуждается идея издания ежемесячного журнала «Христианская Мысль». Самым ранним из документальных подтверждений этого является письмо И. П. Четверикова от 9 апреля 1915 года, где он пишет, что участвует в создании в Киеве журнала, который сыграет определенную роль в общественной и куль-

<sup>258</sup> Б. Пр. Христианский студенческий союз... С. 7–8.

турной жизни<sup>259</sup>. В сентябре в газете «Киевская Мысль» появляется сообщение, что новый журнал «Христианская Мысль» будет выходить с 1916 года. Упоминается и о том, что подготовка проекта остановилась из-за отъезда редактора журнала, В. И. Экземплярского, для лечения на Кавказ<sup>260</sup>. В середине октября состоялось знаменательное совещание, происходившее в условиях, когда жизнь Киева была парализована войной и эвакуацией, и определившее судьбу нового издания: «Всестороннему обсуждению был подвергнут вопрос, можно ли признать свое времененным издание в Киеве такого журнала, если принять во внимание развитие событий последнего времени, а также духовное состояние широких кругов общества, вызванное событиями. После освещения этого вопроса с различных точек зрения принято решение — к изданию “Христианской мысли” приступить с января 1916 года, не прекращая текущих подготовительных к изданию шагов, для чего в первую очередь исхлопотать соответствующее разрешение на издание и озабочиться мерами широкой публикации о нем»<sup>261</sup>.

Разрешение В. И. Экземплярскому на издание журнала «Христианская Мысль» было выдано киевским губернатором 2 ноября 1915 года<sup>262</sup>. 10 ноября 1915 года в «Киевской мысли» была очерчена содержательная направленность «Христианской мысли»: «Новый журнал ставит своей задачей отвечать на духовные запросы современ-

<sup>259</sup> И. П. Четвериков. Письмо к Т. Г. Балаховской, 9 апреля, 1915 // ИР НБУВ. Ф. III. Ед. хр. 64 192. Л. 1.

<sup>260</sup> Журнал «Христианская Мысль» // Киевская Мысль. 8 (21) сентября 1915. № 249.

<sup>261</sup> Журнал «Христианская Мысль» // Киевская Мысль. 18 (31) октября 1915. № 289.

<sup>262</sup> См.: Уведомление Киевского губернатора о выдаче магистру богословия Киевской Духовной Академии Экземплярскому Василию Ильичу свидетельств на издание в гор. Киеве журнала «Христианская Мысль» и его программе // ЦГАИ Украины. Ф. 295. Оп. 1. Ед. хр. 557. Л. 1.

ного общества и содействовать повышению темпа религиозной жизни в России. Являясь органом православного самосознания, “Христианская мысль” имеет в виду также следить и знакомить читателей с различными религиозными исканиями и настроениями, как в России, так и за ее пределами. Содержание будущего журнала определяется тем, что в нем принимают участие как представители богословской науки и философской мысли в России, так и многие из известных русских писателей по религиозным вопросам»<sup>263</sup>. Следует процитировать еще одну публикацию «Киевской мысли», уже от 3 января 1916 года, где упоминается о том, что первый номер журнала выйдет в первых числах января, а также перечисляются основные разделы журнала: «1) статьи по всем отраслям богословских наук; 2) статьи по всем группам философских наук, насколько они имеют отношение к религиозным вопросам; 3) опыты построения христианского миросозерцания, с ответами на вопросы о ценности жизни и смысле ее; 4) статьи по вопросам религиозного воспитания; 5) статьи, отражающие область христианских переживаний и настроений; 6) статьи по церковно-общественным вопросам; 7) очерки, посвященные обзору религиозных исканий современности; 8) обзоры современной литературы и жизни, с точки зрения отражения в них религиозной стихии; 9) хроника церковной жизни в России и религиозной жизни на Востоке и Западе; 10) обзор печати и библиография»<sup>264</sup>.

<sup>263</sup> Журнал «Христианская Мысль» // Киевская Мысль. 10 (23) ноября 1915. № 312. Несколько штрихов к пониманию того, каким видел журнал В. Экземплярский, добавляет его письмо к А. Глинке-Волжскому: «Что касается направления нашего журнала, то он — далеко не “Народ”. Не то время, не мой это и темперамент. Я иду под флагом православия, и тон журнала будет кратким: никого не обидеть (религиозно), никого не огорчить» (В. И. Экземплярский. Письмо к А. С. Глинке, 6 декабря, 1915 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 312. Л. 1).

<sup>264</sup> Новый журнал // Киевская Мысль. 3 (16) января 1916. № 3.

Не являясь официально органом Киевского религиозно-философского общества, что, по всей видимости, значительно сузило бы круг авторов журнала в связи с уже упоминавшимся запретом участвовать в его деятельности преподавателям духовных учебных заведений, «Христианская Мысль», тем не менее, фактически была им, поскольку ее издателем и редактором стал В. И. Экземплярский, в феврале 1916 года вновь избранный председателем КРФО<sup>265</sup>, на ее страницах печатались доклады, прочитанные на заседаниях общества, статьи членов КРФО. Сопоставление информации о заседаниях общества и оглавления журнала «Христианская Мысль» позволяет установить, какие статьи первоначально обсуждались в качестве докладов. В 1916 году были опубликованы следующие доклады: «Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни)» В. И. Экземплярского (3 марта 1915 года); «Царь, Патриарх и Земщина» М. П. Истомина (вероятно, текст доклада «Царь и Патриарх. Взаимоотношение государства и Церкви в московский период Русской Империи» — 6 апреля 1912 года); «Несколько мыслей о религиозном воспитании» О. П. Прохаско (17 января 1914 года); «Из религиозных переживаний» (17 ноября 1914 года), «Ум Христов» (4 апреля 1915 года) В. Н. Лашнюкова; «К вопросу о вечных муках» А. Жураковского (17 мая 1916 года).

<sup>265</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 14 (27) февраля 1916. № 45. Свидетельство о том, насколько трудными были обязанности редактора для В. Экземплярского, как чрезмерно критически он относился к себе, находим в его письме к А. Глинке-Волжскому: «Впрочем, я достаточно убедился, что я редактор плохой. Заведомо негодные статьи печатаю по бесхарактерности, а при субъективных несогласиях на стену карабкаюсь ( ...) Теперь смиряюсь. Уже в сентябре идет статья В. Ф. Эрна об имяславии. Лично я органический противник имяславия, но подчиняюсь голосу объективной правды ( ...)» (В. И. Экземплярский. Письмо к А. С. Глинке, 12 апреля 1916 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 312. Л. 11–12).

В 1917 году на страницах «Христианской мысли» появились доклады: «О ценности жизни» В. Н. Лашнюкова (10 февраля 1915 года); «О вере и храме Александра Иванова» В. М. Зуммера (вероятно, текст второго из трех докладов по русской религиозной живописи, читанных автором в январе 1917 года — «Александр Иванов: жизнь и творчество» (14 января)). Авторами журнала были также члены Московского (С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Дурылин) и Петербургского (протоиерей Константин Аггеев, С. А. Аскольдов) Религиозно-философских обществ.

В № 12 за 1917 год в самом конце, на обложке журнала, была размещена редакционная статья, в которой, в частности, говорилось: «Христианская Мысль, вступая в 3-й год существования, будет издаваться по прежней программе, в прежнем направлении и при участии тех же сотрудников. На первом плане для Редакции неизменно остается задача служить уяснению вечных ценностей христианского жизнепонимания. Во Христе и его Евангелии Редакция видит единственный источник света жизни и залог возможного духовного возрождения России и всего мира. Служить, поэтому, христианизации сознания, освещать поставленные жизнью вопросы церковной, общественной и народной жизни с точки зрения Евангелия и учения вселенской церкви Редакция считает своим церковным долгом и путем служения русскому народу в тяжелую годину его жизни (...) Редакция убеждена, что, несмотря на все ужасы русской жизни и видимое забвение Бога народными массами, близок уже час духовного пробуждения народа, тоски по Богу и искания Его правды. Задача всех церковных людей сделать все возможное, чтобы утолить эту жажду духовную, когда она пробудится, из чистого источника Христова учения и поставить перед народным сознанием пресветлый лик Господа Иисуса, потому что нет сомнения, что придут в среду народа другие люди не с проповедью Христа и Его Евангелия,

но с учениями чисто человеческими»<sup>266</sup>. Это был последний номер «Христианской мысли», издаваемой В. И. Экземплярским<sup>267</sup>.

<sup>266</sup> Христианская Мысль. 1917. № 12. С.113–114.

<sup>267</sup> Вероятнее всего, причиной закрытия журнала стали финансовые трудности. Они были ощущимы еще в первый год издания. В. Экземплярский писал А. Глинке-Волжскому: «Дела “Христ. Мысли” очень неопределенны. Внутренно она потихоньку крепнет в смысле усиления состава сотрудников, пополнения материалов и т. д. Но материальное положение журнала из рук — вон. Издательские условия ужасны. Наши убытки должны выра- зиться в сумме 7–8 т. рублей. 3.500 покрываются “паями”, а 4.000 предо- ставляется лично мне изыскивать путем, каким угодно. До конца года, если жив буду, дотянем, это верно. А о будущем где только я порою мечтаю, да и то про себя, вслух нельзя. Однако, в конце сентября придется решать арифметикой, простым подсчетом голосов, а результат предвидится отри- цательный. Разве воодушевляться неожиданно мои друзья. Да беда в том, что в кармане у них всех очень не воодушевленно ( ...) При таких услови- ях лишь теоретически можно говорить о будущем где ( ...) Но главное в том, что все это — мечтания, и лишь конец сентября ответит, будем ли мы столь “безумны”, чтобы пытаться реализовать наше горячее желание продолжать издание, или же смиренно- “мудренно” подчинимся солному голосу рассудка. А ведь, по ценам до войны мы бы в первый же год окупи- ли издание ( ...)» (В. И. Экземплярский. Письмо к А. С. Глинке, 12 апреля 1916 // РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 312. Л. 9–11).

---

## Глава 4.

### Время потрясений:

КРФО под председательством  
В. В. Зеньковского (1917–1919)

О последнем, самом близком к нам по времени, периоде истории КРФО пока известно значительно меньше, чем о предыдущих. Февральский и октябрьский перевороты, неоднократная смена политической власти в Киеве делали подчас невозможной публикацию информации о его деятельности. 4 февраля 1917 года в помещении киевского общественного собрания (ул. Владимирская, 45) состоялось общее годичное собрание общества. В вечернем выпуске газеты «Последние новости» от 8 февраля был помещен краткий обзор заседания: «Собрание открыл председатель общества В. И. Экземплярский, отметивший тяжелую утрату, перенесенную в минувшем году обществом в лице скончавшихся А. К. Закржевского и Ф. П. Истомина, память которых была почтена собранием вставанием. Затем по утверждении отчета о деятельности общества в минувшем году в виду отказа В. И. Экземплярского по нездоровью от председательствования председателем был избран В. В. Зеньковский. В члены совета переизбраны В. И. Экземплярский, А. Б. Гольдман, В. Н. Лашнюков,

в члены ревизионной комиссии — Н. Ф. Стадомский, проф. П. Р. Слезкин, О. О. Радецкий»<sup>268</sup>.

Имеющиеся сведения позволяют утверждать, что стержневым для этого периода был вопрос о существе Церкви, о ее современном состоянии, о взаимоотношении с государством. При этом обсуждение этих вопросов сопровождалось активным участием членов КРФО в церковно-общественной жизни Киева. Об этом свидетельствует не только установленный перечень докладов<sup>269</sup>, но и воспоминания В. В. Зеньковского: «Ко времени революции я был председателем Киевского Религиозно-Философского Общества, существовавшего, если мне память не изменяет, уже 10 лет ( ...) Когда вспыхнула революция, она чрезвычайно окрылила церковные круги, почувствовавшие, что для русской Церкви открывается новая эпоха. Мы собирались каждую неделю, чтобы обсудить создающееся церковное положение — и, кроме того, мы устроили несколько публичных митингов, посвященных религиозным вопросам в новых условиях русской жизни. Эти митинги мы устраивали (под моим председательством) в самой большой аудитории Университета, которая всегда была битком набита народом. Некоторые собрания были очень ярки и удачны (это было лишь в первые два месяца — Март и Апрель, пока русская революция не была еще омрачена ничем) ( ...) Ни разу в это время не выступал еще украинский церковный вопрос, хотя уже с недели на неделю разгоралось украинское движение»<sup>270</sup>.

На одном из таких заседаний, организованных КРФО, 26 марта 1917 г. в 14-й аудитории Университета св. Вла-

<sup>268</sup> Годичное собрание киевского религиозно-философского общества // Последние Новости (вечерние). 8 (21) февраля 1917. № 4318.

<sup>269</sup> См.: Приложение 4.

<sup>270</sup> В. В. Зеньковский. Пять месяцев у власти [Воспоминания] / Под редакцией М. А. Колерова. М., 2011 (Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 15). С. 83–84.

димира П. П. Кудрявцев прочитал доклад на тему: «Современное положение Православной Церкви». В журнале «Церковно-общественная мысль» (в № 1 (25 июля) за 1917 год) им же была опубликована под инициалами «П. К.», которыми он часто пользовался вместо псевдонима, статья «Перед Пасхой православно-русской Церкви», часть из которой в том, что касается оценки синодального периода церковной истории, можно рассматривать в качестве позиции автора по вопросу, заявленному в докладе<sup>271</sup>. По мнению Кудрявцева, с момента учреждения Синода и опубликования Регламента, в котором главой Православной Церкви в России был назван царь, она утратила огромную часть своих возможностей в деле христианизации жизни народа, поскольку была лишена естественного для нее соборного существования: «Петровский синодальный строй был страшен для православной Церкви той своей стороной, которая касалась самой жизненной ее артерии, ее права на самостоятельную инициативу во внутреннем ее бытии (...) Церковь живет как божественное учреждение лишь в той мере, в какой она может сама, изнутри себя, свободно раскрывать свою сущность, не будучи стеснена никаким внешним давлением. Она живет [= должна жить] органически, соборным строем. И если бы начало соборности осуществлялось в Церкви (...), если бы с естественным ростом церковного сознания шел также планомерно процесс внутреннего духовного сплочения церковных сил с верхних слоев до низших — в один жизнестойкий организм, тогда Церковь православная была бы могучей силой, тогда это был бы идеальный расцвет ее жизни(...)»<sup>272</sup>

<sup>271</sup> Понимание Кудрявцевым задач предстоящего Поместного Собора к докладу не относится, поскольку обращение Св. Синода к клиру и пастве «О мероприятиях высшей церковной власти в связи с предстоящим созывом Всероссийского Поместного собора» было опубликовано 29 апреля 1917 г.

<sup>272</sup> П. К. Перед Пасхой православно-русской Церкви // Церковно-общественная мысль. 1917. № 1. С. 26.

Синодальное же правление, встроив Церковь в вертикаль государственной власти, подчинило ей церковных иерархов, что изменило их отношение к клиру, сделав его преимущественно административным. «Клир, разобщенный духовно со своими архипастырями, брошенный на произвол судьбы в своем правовом и материальном положении, лишен был возможности осуществлять, как должно, свою учительную и религиозно-воспитательную задачу по отношению к пастве и превращен был в чиновников “Ведомства Православного Исповедания” и простых требоисполнителей. Паства религиозно жила в сиротливом одиночестве и слагала свое церковное сознание в уродливых формах суеверий, изуверства и полуязыческого обрядоверия. Внутреннего единения, духовного взаимообщения, союза братства между членами Церкви при таких условиях, конечно, нельзя было создать»<sup>273</sup>. Автор считает, что февральский политический переворот делает возможным и нужным вопрос самоопределения для Церкви, дает ей шанс вернуться к соборному началу.

Несомненно, такой вывод был связан и с событием в церковно-общественной жизни, предшествующем докладу, — созданием киевского исполнительного комитета духовенства и мирян, куда вошли священники Поступовский, Демьяновский, Липковский, Капралов, а также профессора Экземплярский, Зеньковский, Кудрявцев, Рыбинский, Мищенко; активно содействовал его работе и протоиерей Константин Аггеев (член Петроградского РГО). В качестве своей задачи, как писала «Киевская Мысль» 23 марта 1917 г., комитет определил «организацию лиц, заинтересованных судьбами церкви при новом строе, и активную работу по реорганизации церковной жизни в России в контакте с подобными комитетами, организованными в других городах (Москве, Петрограде, Екатеринославле). Исходный пункт работы — “возврата к прошлому

<sup>273</sup> П. К. Перед Пасхой православно-русской Церкви... С. 27.

нет!”, девиз — “самое тесное объединение пастырей с народом”»<sup>274</sup>. В апреле состоялся епархиальный съезд, на который В. В. Зеньковский, по его словам, получил приглашение в качестве председателя КРФО<sup>275</sup>. Здесь же был избран церковно-епархиальный совет при епископе, куда вошли члены КРФО В. И. Экземплярский, В. В. Зеньковский и Н. Э. Глокке. Вскоре произошло еще одно важное событие и для КДА, и для КРФО: 10 мая 1917 года вышел указ о восстановлении бывшего профессора КДА Василия Ильича Экземплярского в звании с правом чтения лекций по избранному им предмету<sup>276</sup>.

30 апреля 1917 года в здании коммерческого института состоялось открытое заседание КРФО, на котором с докладом «Церковь и социализм» выступил В. Н. Лашнюков. Об особом подходе докладчика к этой теме свидетельствует то, что даже после октябрьского переворота 1917 г. он продолжает настаивать на неразрывности христианства и социализма: «Социализм... Чье сердце, любящее людей, не должно склониться перед этим словом! Социальная правда — Божья правда. Но Божья только тогда, когда она всецелостна, т. е. не только телесна, душевна, но и духовна, когда она сближает небо и землю, человека — гражданина неба и человека — гражданина земли. Но разве в нашем социализме не ликовал, не торжествовал, не устраивал своих делишек только человек земли? (...) Нет ни одного

<sup>274</sup> В церковных кругах // Киевская Мысль. 23 марта (5 апреля) 1917. № 81.

<sup>275</sup> В. В. Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 85.

<sup>276</sup> См.: Приложение 3. Архивные материалы, касающиеся деятельности В. И. Экземплярского в Киевской Духовной Академии, а также выданное Киевским губернатором разрешение на издание журнала «Христианская Мысль». Публ. Т. А. Рогозовской // Христианская Мысль. 2004. № 1. С. 114. Следует отметить, что еще 8 марта профессор П. П. Кудрявцев на собрании преподавателей КДА предложил ходатайствовать о восстановлении в звании профессора В. И. Экземплярского. Предложение было принято единогласно и ходатайство передано в Св. Синод по телеграфу (В духовной академии // Киевская Мысль. 12 (25) марта 1917. № 71).

закона социальной правды, который не нашел бы своего оправдания в Евангелии Господа. И нет ни одного закона той же правды, который мог бы быть до конца осуществлен без Евангелия Господа. Социализм — лучи. Господь — солнце. Оторвите лучи от солнца, и неизбежно получится то, что получилось. Вместо света — тьма. Вместо свободы — насилие. Вместо социализма — голод, холод, разгром и анархия»<sup>277</sup>.

Еще одним документальным свидетельством деятельности КРФО этого периода, где четко обозначено доминирующее среди его членов понимание, что подлинная истина заключена в Иисусе Христе, на Котором основана Православная Церковь, явилось его приветствие Поместному собору Православной всероссийской Церкви, открывшемуся 15 августа 1917 г.: «Киевское Религиозно-Философское Общество, ставящее своей основной задачей свободное искание религиозной истины, в лице руководящего его деятельностью Совета давно пришло к непоколебимому убеждению, что эта истина только в Краеугольном камне, на Котором зиждется Церковь Православная, в Господе нашем Иисусе Христе, Который только один есть живот и истина»<sup>278</sup>. Далее высказывается вера в то, что Собору будет дано заменить синодальное правление новыми синодальными принципами церковного строительства.

Осмыслиению этих задач, стоящих перед собором, был посвящен и доклад В. И. Экземплярского «О направлении церковной реформы»<sup>279</sup>, прочитанный им на закрытом за-

<sup>277</sup> В. Лашинюков. Кто виноват? // Христианская Мысль. 1917. № 11–12. С. 94–95.

<sup>278</sup> Киевское Религиозно-Философское Общество. Приветствие Поместному собору православной всероссийской Церкви (1917) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. С. 207.

<sup>279</sup> В. И. Экземплярский. О направлении церковной реформы. (Из доклада, читанного в закрытом собрании Киевского религиозно-философского Общества) // Христианская Мысль. 1917. № 9–10. С. 90–111; 1917. № 11–12. С. 3–9.

седании КРФО, вероятно, в сентябре 1917 г.<sup>280</sup> Свое изложение он начинает с настаивания на важности того, что при решении религиозных вопросов следует отмежеваться от каких-либо политических влияний и предпочтений, поскольку цель церковной реформы «всегда одна: приведение всех ко Христу, приближение Его к сознанию и сердцу верующих. Речь о реформе в церкви должна начинаться тогда, ( ...) когда сердце верующего страдает, болит, видя Господа своего поруганным и отброшенным не только в жизни всего мира, но и в жизни самой церкви (...)»<sup>281</sup> Отдаленность верующих от Христа автор видит во всех трех формах, в которых протекает жизнь современной ему Русской Православной Церкви: в храмовом богослужении, в церковном учительстве и в церковной организации.

Что касается богослужения, то здесь эту отдаленность Экземплярский называет клерикальной тенденцией, нарушающей тот принцип древней Церкви, согласно которому не только священник, но и все ее члены являются причастниками вечного первосвященства Христа. Нарушения он видит в тайном чтении священником молитв евхаристического канона, которые составляют сердцевину, душу богослужения: «Без участия всей церкви в молитвах евхаристического канона нет литургии как подлинно общего дела, потому что верующие не участвуют сознательно в благодарении Бога»<sup>282</sup>. Таким же отделением верующих от Христа и священника от мирян он считает и глухие иконостасы,

<sup>280</sup> В пользу этой даты говорит, с одной стороны, упоминание в самом начале статьи: «Между тем не прошло еще шести месяцев со дня начала революции, и в Москве уже был открыт всероссийский церковный собор» (В. И. Экземплярский. О направлении церковной реформы // Христианская Мысль. 1917. № 9–10. С. 90), т. е. доклад состоялся после 28 августа; а, с другой, — публикация его в № 9–10, который вышел не позднее октября.

<sup>281</sup> В. И. Экземплярский. О направлении церковной реформы // Христианская Мысль. 1917. № 9–10. С. 91.

<sup>282</sup> Там же. С. 94.

препятствующие общецерковной молитве. Указывая, что «реформа богослужения необходима в направлении приближения Христа к сознанию верующих и восстановлению прав мирян на сыновнюю близость к своему Спасителю в храме»<sup>283</sup>. Экземплярский называет еще два препятствия на этом пути: во-первых, мало времени уделяется чтению Евангелия за богослужением, а ведь именно там заключено учение единого Главы Церкви — Иисуса Христа; во-вторых, непонятность языка богослужения для большинства верующих, что затрудняет их осмысленное участие в нем.

Необходимы изменения, по мнению автора, и в том, что касается проповеди или учительства от лица Церкви. Главную опасность здесь он видит в том, «что как будто затеяны оценки важного и второстепенного в христианском учении ( ...) У нас в учении от лица церкви на второй план отодвинуто евангельское нравственное учение, а на первый план поставлены разные предания и разные бытовые обрядовые обычай... Это есть подмена живой правды жизни внешним поклонением Богу. Это больше, чем возвращение в подзаконный период, это очень близко граничит с идолопоклонством ( ...) Сущность дела и здесь в отдалении живого Христа от сердца человека, постановление на место непосредственного сыновнего общения со Христом ряда каких-то условностей и преград, которые порою просто не дают человеку возможности близко подойти ко Христу»<sup>284</sup>. При этом Экземплярский настаивает, что должно произойти не просто очищение проповеди, а именно реформа церковного учительства, т. е. должно соборно прозвучать, что главное в Церкви — проповедь Христа и Его учения, т. к. только это может сделать ясным для церковного сознания, что является основополагающим, а что второстепенным в христианской жизни. Это поможет также бороться с обрядоверием, которое сопряжено и с языческим

<sup>283</sup> Там же. С. 95.

<sup>284</sup> Там же. С. 96–97.

влиянием, и с некой формой психологической защиты — стремлением иметь внешние средства оценки степени своей праведности и греховности.

Размышления о необходимости реформы церковной организации, автор начинает с определения задачи Церкви в мире, которой «является служение Божиему Царству путем создания в нашем мире и в условиях нашей действительности закваски для преобразования мировой жизни. Церковь в этом смысле есть такое общество людей, прежде всего, среди которых живет Христос как единственный Учитель и Отец, авторитет и власть. Этим определяются отношения и внутри церкви, в среде ее членов, и вне, к миру вообще»<sup>285</sup>. Поэтому священники могут быть отцами и учителями в Церкви настолько, насколько их любовь больше других, а в их словах звучит евангельская истина, но они не должны быть начальниками в мирском понимании. Однако в современном ему состоянии церковной жизни он отмечает именно владычество пастырства, клерикализм, который «не тем особенно страшен, что он нарушает любящие отношения людей; но тем — что подменяет для человеческого сознания авторитет самого Христа»<sup>286</sup>.

Эта печальная картина дополняется зависимостью Церкви от государства в синодальный период, когда нередко от имени Церкви оправдывались многие его беззакония, а в обмен на это она получала поддержку и защиту от инакомыслия. Тем самым христианство оказалось «ограничено храмом и отчасти домашней дисциплиной». Но и последняя носила чисто внешний характер и не могла вдохновить сердца на работу Господню в мире, а храм также включил в себя немало чужеродного ( ...) Если вспомнить существование в нашем храме самой интенсивной торговли, купли и продажи разных частно богослужебных чинов, молений и поминаний,

<sup>285</sup> В. И. Экземплярский. О направлении церковной реформы // Христианская Мысль. 1917. № 9–10. С. 100.

<sup>286</sup> Там же.

если упомянуть вновь об обиде мирян в храме и внешнем величании клира, то станет несомненным ( ... ), что и храмовое богослужение отразило в себе очень сильно противохристианскую стихию общецерковной нашей жизни, смешение Божеского и государственного»<sup>287</sup>. Именно поэтому реформа церковной организации, по мнению автора, прежде всего связана с необходимостью отделения Церкви от государства, т. к. Церковь как «царство не от мира сего» должна быть построена на началах свободы и любви, которые чужды современному общественному устройству.

Это облегчит и оздоровление внутри церковного быта. Во-первых, это касается преодоления клерикальной отчужденности иерархии от народа через последовательное проведение начала соборности. Ростки его Экземплярский видит во введенном еще до Поместного собора выборном начале в приходской жизни, в избрании епархиальных преосвященных, в том, что епархиальные съезды и сам собор состоят не только из епископов, но также из клириков и мирян. Во-вторых, в изменениях нуждается практика материального обеспечения клира либо путем централизации средств для уплаты клиру и содержания церковных организаций, либо путем признания возможности также и «общественного священства», когда священник зарабатывает себе на жизнь каким-либо трудом. Раскрывая важность возрождения соборности в Церкви, автор подчеркивает, что это общее дело и общая ответственность клира и мирян: «Иерархия должна сознать свою слабость в церковном строительстве вне живого братского общения со всей церковью ( ... ) Народ церковный должен вспомнить о безмерности греха духовной лености и, видя церковь Христову глубоко униженной в мире, сознать, что это наш общий и тяжкий грех перед Господом ( ... ) Избрание членов клира есть то же служение церкви, не столько право верующих, сколько их долг, свя-

<sup>287</sup> Там же. С. 102.

щенная обязанность, налагающая нелегкие нравственные обязательства на избирателей: недостаточно выбрать лучшего, но надо его сделать сильным, надо на своих плечах нести общечерковные тяготы, окружить самой теплой любовью избранника и вместе с ним делить труд и ответственность за успех церковного делания»<sup>288</sup>. Кроме того, В. И. Экземплярский, ссылаясь на исторический опыт Константинопольской и других патриархий, высказывал опасения в связи с восстановлением патриаршества в России, поскольку видел в нем угрозу для соборного начала в Церкви, а значит для преобразования ее жизни по духу заветов Христовых, если патриарх предстанет как земной владыка Церкви.

Нет сомнения, что уже в 1917 году на фоне обострения положения церкви в Киеве, вызванного автокефальными настроениями среди части духовенства и мирян, носившими ярко выраженный национальный характер, происходили заседания общества, посвященные ее осмысливанию. Об одном из них, состоявшемся в конце ноября, вспоминает о. Василий Зеньковский: «наше Рел. Фил. Общество устроило открытое собрание для обсуждения церковного украинского вопроса. Это собрание, в общем прошедшее спокойно, показало ( ... ), как трудно уже было в это время найти какой-либо выход для умиротворения начавшегося движения (хотя на заседании Рел. Фил. Общ. было всего 2–3 ярких представителя церковного украинства, главные деятели не захотели прийти)»<sup>289</sup>.

Информация, имеющаяся о деятельности общества в 1918 году, позволяет предположить, что рассмотрение проблем украинской церковной жизни было, вероятно, главной темой его заседаний. Так, 23 мая 1918 г. состоялось обсуждение прочитанных ранее в КРФО докладов

<sup>288</sup> В. И. Экземплярский. О направлении церковной реформы. // Христианская Мысль. 1917. № 11–12. С. 4.

<sup>289</sup> В. В. Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 89.

В. В. Зеньковского и П. П. Кудрявцева «Положение Православной Церкви на Украине»<sup>290</sup>. Хотя автора<sup>291</sup> заметки, сохранившей нам описание этого заседания, нельзя назвать непредвзятым свидетелем, однако она позволяет нам располагать хотя бы отрывочными сведениями о нем. Очевидно, что аудитория разделилась. Часть ее возражала докладчикам, по словам Н. Безсонова, «признававшим и автокефалию, и украинизацию нашей Церкви, — их религиозную допустимость и даже необходимость»<sup>292</sup>. Так, преподаватель словесности одной из Киевских гимназий (возможно, А. Селиханович) обосновывал отсутствие необходимости и украинизации, и автокефалии надмирностью Церкви, тем, «что она должна быть выше, — и вне, — и политики, и национальности, и подавно сословия, касты и т. п.»<sup>293</sup>; один же из выступавших студентов заявил, что украинизация и автокефалия — это «лишь дело рук политиков и нецерковных людей», и что он «признает реформирование Церкви только снизу, а не сверху»<sup>294</sup>.

<sup>290</sup> Микола Безсонов (б. епископ Никон). Заседание Киевского религиозно-философского общества — заметка б/д (1917). Автограф // ИР НБУВ. Ф. 259. Ед. хр. 2. 7,5 л. Год (1917) в каталоге указан ошибочно, т. к. В. В. Зеньковский стал министром исповеданий в мае 1918 г.

<sup>291</sup> Важная для нас информация об авторе опубликована в августе 1917 г.: «Епископ Никон Красноярский по мотивам, сильно перетолковываемым, снял с себя сан и монашество, заявив в обращении к Св. Синоду и при посредстве печати, что он просит не считать его членом русской церкви, ибо он после 25 лет служения церкви глубоко разочарован в русском православии и дальнейшее пребывание в сане епископа и в монашестве считает недопустимым лицемерием. Считаясь с фактом, возможность которого предусмотрена 62 Апостольским правилом, Св. Синод определил лишить еп. Никона священного сана и монашества с исключением из духовного звания. Мирское имя епископа Никона — Николай Безсонов» (Церковно-общественная мысль. 1917. № 3. С. 20).

<sup>292</sup> Микола Безсонов (б. епископ Никон). Заседание Киевского религиозно-философского общества — заметка б/д (1917). Л. 1.

<sup>293</sup> Там же.

<sup>294</sup> Там же. Л. 3.

Н. Безсонов излагает и ответную речь В. В. Зеньковского, который «показал и доказал, что в том-то, между прочим, и особая прелесть Православия, что оно не только не давит, а и никогда не забывает и отдельную личность, и отдельную нацию как совокупность этих личностей ( ...) Ничего нельзя иметь ... против автокефальной и национальной Украинской Церкви; это — явление законное, вызываемое самою жизнию и природою Православия, — благословляемое Христом. Только ( ...) необходимо, чтобы реформирование Церкви вели люди церковные, живущие религией и верой( ...)»<sup>295</sup> Чтобы уточнить позицию В. В. Зеньковского, некоторые ее нюансы, вероятно, упущеные автором заметки, приведем сформулированное им самим мнение по этому вопросу, которое он относит к тому времени: «Темой нашего собрания был вопрос об автокефалии и автономии. Все соглашались с тем, что для Украины необходима автономия, что в автокефалии нет никакой необходимости, однако она допустима с церковной точки зрения. Вопрос об автокефалии надо признать вопросом церковно-политическим, т. е. связанным с политическими условиями жизни, ибо в Православии число автокефальных церквей не ограничено, часто они ничтожны по размерам, но хранят свою автокефалию по политическим или традиционным соображениям»<sup>296</sup>.

Более точно можно восстановить заседание КРФО, состоявшееся 14 октября 1918 г. в помещении гимназии А. В. Жекулиной (как и предыдущее), благодаря публикациям в газете «Слово»<sup>297</sup>. Заседание началось с оглаше-

<sup>295</sup> Микола Безсонов (б. епископ Никон). Заседание Киевского религиозно-философского общества — заметка б/д (1917). Л. 2.

<sup>296</sup> В. В. Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 90.

<sup>297</sup> «Слово» — ежедневная церковно-общественная, политическая и литературная газета. Издавалась министерством исповеданий в октябре — декабре 1918 г. До середины ноября ее редактором был В. Н. Лашнюков. В газете принимали участие члены КРФО: А. Е. Жураковский, профессора Киевской Духовной Академии В. З. Завитневич, П. П. Кудрявцев, В. Д. Попов, В. И. Экземплярский.

ния грамоты Всероссийского церковного собора за подписью Патриарха Тихона в ответ на упомянутое ранее приветствие Собору в день его открытия от КРФО, в которой высказывалась благодарность обществу, а также содержался «призыв к единению в церковной работе всех тех, кому близки и дороги интересы Церкви»<sup>298</sup>.

Затем с докладом «Церковный вопрос на Украине»<sup>299</sup> выступил П. П. Кудрявцев. Важность и этого выступления, и последующей его публикации состояла в попытке проанализировать различные этапы и течения в церковной жизни Украины на протяжении последнего года и определить суть происходящего. Стремясь дать оценку этому явлению, автор начинает свое изложение с более общих вопросов, помогающих это сделать. Он отмечает, что в церковной жизни, как во всем существующем в мире, необходимо различать содержание и форму, первое определяет ее суть, вторая как его проявление является наиболее соответствующей, если «вырастает изнутри, определяясь природою формирующегося содержания, а не налагается на него извне». Но столь идеальное соотношение между ними возможно лишь в мире абсолютного бытия. В мире же, который нас окружает, мы имеем дело с видоизменением формы, обусловленным не только самим содержанием, но и различными внешними условиями, инородными ему. И здесь для церковной жизни, как и для любого другого явления, существует предел трансформации, за которым ей «грозит опасность подавления, искажения и опустошения ее содержания вследствие заключения его в чуждые, несродные формы».

Есть средство обеспечить для той или другой поместной церкви иммунитет по отношению к такой опасности: это привлеченность различных частей церковного тела, клира так же, как и мирян, к живому содержанию церковной жизни», кото-

<sup>298</sup> Открытое заседание Религиозно-философского общества // Слово. 17 октября 1918. № 14.

<sup>299</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине // Слово. 24 октября 1918. № 20; 27 октября 1918. № 23.

рое П. Кудрявцев определяет следующим образом: «Соприкосновение с миром вечного бытия в созерцании, размышлении о нем, молитве и таинствах, неустанная борьба с грехом и столь же неустанная работа по преобразованию всего своего состава по живому образцу, данному в лице Христа Спасителя, напряженнейшие усилия над воспитанием в себе духа любви к ближнему и ко всякой живой твари, совоздыхающей и мучащейся с нами даже доныне, организация взаимных отношений между людьми на основах взаимного доброжелательства и готовности к жертве, даже своею жизни»<sup>300</sup>.

Оценивая с этих позиций процессы, происходящие в Церкви на Украине (и в других частях России), автор заключает, что в них настолько мало живого содержания, что оно не только не в силах влиять на какие-либо сферы современного общества, как, например, политика, искусство, но и способствовать выработке форм церковной жизни. При этом вопросы, касающиеся этих форм, широко обсуждаются в обществе, но они в силу указанных причин «ставятся и решаются не столько в зависимости от движений в области содержания церковной жизни, сколько в связи с изменением внешних условий, в каких она проходит. Разразилась в России революция, поднялось на Украине национально-политическое движение — и то, и другое не могло не всколыхнуть и церковной жизни. И всколыхнуло. Но не до самых глубин. Один за другим всплывали вопросы о взаимоотношении различных частей церковного тела в управлении Церковью, — о взаимоотношении епископов, клира и мирян, причта и прихода, священников и диаконов и т. д., о взаимоотношении между церковью и государством, о взаимоотношении между церквами российской и украинской. Решительно мы охвачены горячкой разного рода взаимоотношений. Как ни важны все эти вопросы — все же это вопросы периферического,

<sup>300</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине. I. Форма и содержание // Слово. 24 октября 1918. № 20.

а не центрального значения ( ...) Не мудрено, что и экспертами по вопросам церковным у нас зачастую выступают — и не безуспешно — люди, хорошо разбирающиеся в вопросах политики, но мало прикосновенные к совершенно своеобразному ( ...) содержанию церковной жизни»<sup>301</sup>.

В третьей части доклада П. Кудрявцев анализирует церковную жизнь на Украине в течение года (с момента создания в конце 1917 г. Церковной Рады, выдвинувшей идею автокефалии, до октября 1918 г.), определяя ее как непрерывную борьбу между различными церковно-общественными и церковно-государственными элементами, и выделяет в этом противостоянии три периода. Первый из них он определяет как конфликт между защитниками автокефалии и украинизации Церкви с противниками этого процесса, как из среды украинцев, так и из среды русских, проживающих на Украине, и связывает его с подготовкой и началом работы Всеукраинского Церковного собора в январе 1918 г.

Второй, хронологически совпадающий с открытием в июне 1918 г. второй сессии Собора, сопровождался спадом автокефалистских настроений, что вынудило их выразителей «отказаться от внесения в данный момент идеи автокефалии в программу соборной деятельности, объединившись с небольшой прогрессивной группой членов Собора ( ...) из состава КРФО на общей церковной “платформе”, суть которой сводилась к борьбе с автократорством иерархии ( ...) и к привлечению прочих элементов церковного тела к активному участию в “созидании стен иерусалимских”»<sup>302</sup>. Т. о., заключает автор, программа церковно-прогрессивного течения не декларировала прямо ничего украинского, но оживление церковной жизни в результате ее осуществления способствовало бы проявлению и приумножению всего того религиоз-

<sup>301</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине. II. Что же на деле? // Слово. 24 октября 1918. № 20.

<sup>302</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине. III. В Украине // Слово. 27 октября 1918. № 23.

но-ценного, что было создано украинским народом. Именно на этой основе произошло соединение церковно-прогрессивных кругов с украинскими. Эту же позицию поддержало и министерство исповеданий во главе с В. В. Зеньковским. Второй период вовсе не был продолжением первого, поскольку имел иное содержание — борьба церковно-прогрессивного направления, желавшего обновления церковной жизни хотя бы со стороны внешнего строя, и церковно-консервативного, стремящегося сохранитьальное состояние. Внешне победило консервативное течение, образовав большинство, но решения, принятые Собором, отразили, хоть и с ограничениями, идеи прогрессивного направления: децентрализация церковного управления, ослабление епископской автократии, активное участие мирян в церковном строительстве.

Третий период сопровождался определенной локализацией сил в период, когда был объявлен перерыв в соборных заседаниях: церковно-консервативные силы объединились вокруг киевского митрополита Антония (Храповицкого); церковно-прогрессивные — вокруг министерства исповеданий. Именно поэтому создавалось впечатление, что происходит борьба Церкви и государства. Однако Кудрявцев считает его ошибочным, поскольку мотивом деятельности министерства исповеданий является «стремление в меру сил послужить Церкви Божией на Украине», да и «разногласие между ответственными представителями Церкви и государства (...) происходит не из природы отношений между Церковью и государством, а из различного понимания церковных потребностей и средств их удовлетворения лицами и учреждениями»<sup>303</sup>.

Говоря о дальнейших перспективах церковной жизни на Украине, автор напоминает о том главном, что ее определяет, что в ней должно быть, чтобы она состоялась: «Как пойдет здесь церковная жизнь дальше — имею в виду главным образом устроение форм церковной жизни — это за-

<sup>303</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине. III. В Украине // Слово. 27 октября 1918. № 23.

висит от того, как здесь сложится политическая обстановка, в частности от того, какую позицию в отношении к Церкви займет народ, пока еще не сказавший своего слова. Но как бы ни направилась церковная жизнь в выработке ее форм — главное не в этом. Главное в том, продолжает ли там, внутри, гореть чистым пламенем огонь веры и любви, бывают ли еще там ключи воды живой, есть ли у нас живое содержание для того, чтобы наполнить им созидаемые формы церковной жизни, умеем ли мы молиться и спешить на помощь нашим ближним во имя Христово. От этого зависит в конце концов будущее церковной жизни на Украине, как и во всяком другом месте земного шара»<sup>304</sup>.

Обсуждение доклада П. П. Кудрявцева началось с выступления председателя КРФО, министра исповеданий В. В. Зеньковского, который выделил в развитии Православия три этапа: до-Константиновский — период гонений; от Константина до революции — период порабощения Церкви; после революции — обретение свободы в церковной жизни. Докладчик отметил, что в католицизме церковная свобода выродилась в теократию, что повлекло за собой отход общества от христианства, секуляризацию, но и Православие не знало свободной церковной жизни: оно было подавлено государством при попытке христианизировать власть (именно в этом религиозный смысл самодержавия). Однако переход к свободе для Церкви должен проходить сейчас при участии государства (т. е. министерства исповеданий), задача которого — помочь восстановить нормальные отношения между иерархией и церковным народом через проведение в полном объеме выборного начала, т. к. «освобождение церкви не есть освобождение церковной власти, а раскрепощение всех организованных и сплоченных сил церкви»<sup>305</sup>.

<sup>304</sup> П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине. III. В Украине // Слово. 27 октября 1918. № 23.

<sup>305</sup> Открытое заседание Религиозно-философского общества // Слово. 17 октября 1918. № 14.

Дальнейшее обсуждение касалось двух тем — Церковь и государство, Церковь и национальный вопрос. В обоих случаях мнения разделились. Что касается первого, то один из ораторов, профессор КДА Ф. И. Мищенко, высказал мнение, что государство не только в исключительных случаях, но всегда должно участвовать в жизни Церкви, поскольку они являются общественными организмами. Ему возражал профессор В. И. Экземплярский, настаивавший на том, что их природа различна, поэтому «единственное нормальное отношение между ними — это полное и совершенное отделение государства от церкви, понимаемое, конечно, не как вражда и гонение. Но даже и последнее полезнее для церковной жизни, чем вмешательство государственной власти в ее течение»<sup>306</sup>.

Обсуждение по второму вопросу разделило выступавших в отношении к национальному в Церкви. Так, В. М. Чеховской, полемизируя с П. П. Кудрявцевым, утверждал, что борьба идет не в области формы, а в сфере содержания, которое он определил как «развитие церковной жизни на началах свободного национального самоопределения». Священник Сергей Филиппенко считал, что для РГО характерно правильное понимание национально-церковного возрождения на Украине, а идея автокефалии не угасает, а растет. Иного мнения по этому вопросу придерживался А. Е. Жураковский. Для него, важной и в докладе П. П. Кудрявцева, и в речи В. В. Зеньковского оказалась верность неизменному направлению деятельности общества — осуществлению начал церковной свободы, а также то, что это «рассеет туман, нависший над деятельностью РГО за последние месяцы, вследствие того, что Общество в лице своих виднейших членов вступило в контакт с некоторыми церковно-общественными группами, стоящими (...) на чуждой РГО идейной платформе»<sup>307</sup>.

<sup>306</sup> Там же.

<sup>307</sup> Открытое заседание Религиозно-философского общества // Слово. 17 октября 1918. № 14.

Ответ на вопрос, почему, по его мнению, эти группы чужды идеям КРФО о церковной жизни, находим в статье А. Е. Жураковского «Церковь и национальный вопрос», опубликованной в июле этого же года: «Украинский народ теперь силою исторических обстоятельств выведен на путь самостоятельного церковного строительства. На этом пути он неизбежно встретится с губительным соблазном национализма, с соблазном создания известных церковных форм не во имя и не ради чисто церковных целей, а во имя национальных или, лучше сказать, националистических. Этот соблазн может привести к тому, что будут искать новых богослужебных форм, стремясь создать не религиозные, не церковные ценности, а только ценности национальные. Будут искать и новых церковно-общественных форм, опять-таки думая не о том, чтобы в них отразилась сверхнациональная Христова правда, а лишь о том, чтобы они были до конца национальны. Понятно, что если только это будет, то церковную работу, которая будет развиваться в таком направлении, можно заранее считать обреченной на бесплодие. Национальная стихия — стихия природная, и великий грех в том, чтобы божественное подчинять натуральному. Надо искать, прежде всего, Царствия Божия и правды его, а остальное все приложится. Новые богослужебные формы можно создавать только в молитвенном, а не в националистическом горении. Новые церковно-общественные отношения только тогда будут религиозно ценные, если они вызваны к жизни требованиями религиозной свободы, а не пафосом национализма»<sup>308</sup>.

Следует отметить, что мнение первого исследователя истории киевских философских обществ С. Шурлякова об объединении в 1918 году Киевских религиозно-философского и Киевского научно-философского обществ<sup>309</sup>

<sup>308</sup> А. Жураковский. Церковь и национальный вопрос // Церковно-общественная мысль. 1918. № 13–14. С. 18.

<sup>309</sup> С. Шурляков. До історії філософських товариств у Києві. С. 173.

не соответствует действительности, так как известно, например, что 17 ноября 1918 года состоялось заседание КНФО, на котором с докладом «Самоочевидные истины» выступил Л. И. Шестов<sup>310</sup>.

Последние из пока имеющихся документальных свидетельств о существовании Киевского религиозно-философского общества датированы осенью 1919 года. 15 и 22 сентября 1919 г. на его заседаниях выступил митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий), который рассказал о своих заграничных скитаниях<sup>311</sup>. По-видимому, речь идет о его пребывании в течение полугода с конца 1918 года вместе с архиепископом Волынским Евлогием (Георгиевским) в заточении в униатском и католическом монастырях на Западной Украине и в Польше, а затем возвращении в августе 1919 году в Новороссийск через Черновцы, Яссы, Константинополь. А 22 октября в газете «Киевская Жизнь» появилось одно из последних сообщений о деятельности общества: «Киевское религиозно-философское общество постановило обратиться с возванием к “братьям-христианам” по поводу последних событий. Возвзвание издается киевским комитетом “Союза Возрождения”<sup>312</sup>»<sup>313</sup>. Это возвзвание, отразившее неизменную пози-

<sup>310</sup>Научно-философское общество // Киевская Мысль. 17 ноября 1918. № 217.

<sup>311</sup>Церковная жизнь. У митрополита Антония // Киевлянин. 30 сентября 1919. № 28.

<sup>312</sup>Имеется в виду «Союз возрождения России» — политическая организация, созданная нелегально в Москве в марте — мае 1918 г. на основе широкой коалиции партии кадетов и различных социалистических партий для борьбы с большевиками и имевшая отделения в различных регионах России.

<sup>313</sup>Возвзвания // Киевская Жизнь. 22 октября 1919. № 33. Под последними событиями имелся в виду захват Киева большевиками 1–3 октября и последовавшие затем 4 октября еврейские погромы, вызванные имевшимися фактами, когда евреи стреляли из окон домов в спину солдатам Добровольческой армии. Возвзвание было попыткой остановить участников погромов от умножения насилия.

цию общества — следование заветам Христа, было опубликовано и в газете «Киевское эхо» 25 октября:

### БРАТЬЯ ХРИСТИАНЕ!

Совершается злое и страшное для христианской совести дело, забываются великие заветы Христа о любви и мире, попирается правда божественная, и снова по земле нашей льется кровь человеческая, стоны и слезы людские снова терзают слух наш и доходят до Господа Бога. По городам, селам и деревням страны нашей кровавой волной разливаются еврейские погромы. Убивают стариков, насилиют и убивают женщин, не жалеют даже малых грудных детей, детей, которых так любил и благословлял Христос... Грабят, жгут, разоряют, проливают кровь, как воду, смеются над слезами, жестокосердствуют и ненавидят...

Кто грабит? Кто убивает? Кто жестокосердствует? Если бы это совершали не познавшие Бога язычники или варвары, не знающие никакой святыни, или дикие звери, вышедшие из лесов на растерзание тела человеческого. Нет! Страшно сказать: дела сатанинские, дела звериные совершают христиане.

Вспомните, что вы христиане, вспомните, что вы люди! Вспомните, наконец, кровавые ужасы еще так недавно угнетавшего нас большевизма. Чем он был страшен больше всего? Тем, что не ценил жизни человеческой, тем, что показал миру звериное лицо свое. Зачем же снова льется кровь? Зачем так мало благодарности в душах наших? Мы люди, а не звери. Так будем же людьми! Кровавая мировая война родила большевизм. Кровавый туман большевизма создал еврейские погромы. Кровавый поток погромов несет анархию и разрушу нашей жизни.

А мы ведь так устали! Нам так нужна здоровая светлая жизнь. В стройное здание великой нашей Родины каждый должен вложить хотя бы по маленькому кирпичику. А какой толк в этом кирпичике, если он будет пропитан кровью человеческой?

Братья христиане, братья граждане! Все чистое и святое, что только есть в душе человеческой, и Бог, и совесть, и Родина, и свобода, и честь, и достоинство, и любовь, и правда, и колокольный звон храмов наших, и призывы общественных деятелей — друзей народа, все, все говорит нам:

Довольно крови! Довольно погромов! К мирной работе! К великому строительству Родины!

К Р Ф О<sup>314</sup>

Христианский призыв не был услышен: насилие множилось с разных сторон, разрушая души людей, их веру, их храмы. Некоторые из членов КРФО, как В. В. Зеньковский, вынуждены были покинуть родину, некоторые умерли от голода, как В. З. Завитневич, либо ушли во внутреннюю эмиграцию, отказавшись от какого-либо сотрудничества с советской властью, как В. И. Экземплярский, некоторые, как священник Анатолий Жураковский, в 1981 г. канонизированный РПЦЗ, приняли мученическую кончину за православную веру. Но все они не могли и не хотели делить свою жизнь на две части — с Христом и без Христа; второй они бы не приняли.

Вечная им память!

<sup>314</sup> Воззвание религиозно-философского общества // Киевское эхо. 25 октября 1919. № 40–45.

ЧАСТЬ II.  
КИЕВСКОЕ НАУЧНО-  
ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО (1914–1919)

---

*Илье Назарову —  
моему мужу и другу*

## Глава 1. КНФО: история организации

Исследование тех фрагментов истории философии конца XIX — начала XX в., связанных с Киевом, которые табуировались в советское время, в определенном смысле совпадает с самим ходом философского процесса этого периода: первоначально в фокус исследовательских интересов попали отдельные персоналии<sup>1</sup>, затем пришло время реконструкции институциональных форм философствования, воссоздававшей контекст и панораму традиций, в рамках которых сформировались и созидали упомянутые философы: сначала академической философии в Киевском Императорском университете св. Владимира<sup>2</sup> и Киевской Духовной Академии<sup>3</sup>, затем философских объединений (Киевских религиозно-философского (1908–1919)<sup>4</sup> и на-

<sup>1</sup> См. напр.: М. Л. Ткачук. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. К., 1997.

<sup>2</sup> См. напр.: Генеза філософських студій у Київському університеті. К., 2009.

<sup>3</sup> См. напр.: Н. Мозгова. Київська духовна академія 1819–1920: Філософський спадок. К., 2004.

<sup>4</sup> См. напр.: Н. Филиппенко. Киевское Религиозно-философское общество (1908–1919). Очерк истории.

учно-философского (1914–1919)<sup>5</sup> обществ), которые стали местом встречи и дискуссий не только преподавателей философских дисциплин учебных заведений разных уровней, но и всех тех, кто занимался, или интересовался философией непрофессионально (однако, как оказалось, некоторые из них оставили значительный след в истории философской мысли).

На первый взгляд, философские общества как неформальные объединения, возникшие в начале XX века в больших университетских городах Российской империи, в том числе и в Киеве, могут казаться весьма скромным фактором философского процесса, некоторым несамостоятельным дополнением к академической философии. Возможно, именно это объясняет тот факт, что долгое время они оставались на периферии внимания исследователей истории философии<sup>6</sup>, но в последнее время ситуация несколько изменилась<sup>7</sup>.

Чтобы определить то место, которое принадлежит философским обществам в философской мысли этого периода, обратимся к свидетельству современника тех событий — русского философа Б. Яковенко: «Когда одиннадцать лет тому назад (в 1914 году. — Н. Ф.) вышла последняя книга “Логоса”, целый ряд признаков свидетельствовал непре-

<sup>5</sup> См. напр.: Н. Філіпенко. З історії філософської спільноти в Україні: Київське Науково-філософське товариство (1914–1919) // Філософська думка. 2015. № 3. С. 74–88.

<sup>6</sup> В начале 1990-х гг. было опубликовано по одной статье, посвященных каждому из трех наиболее известных обществ: Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917). Публ. Е. В. Бронниковой // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 119–158; А. В. Соболев. К истории Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. С. 102–114; С. Шурляков. До истории философских товариств у Киеві. С. 147–186.

<sup>7</sup> Если в качестве примера взять исследование истории религиозно-философских обществ, на наш взгляд, особого внимания заслуживает следующая публикация: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917 : в 3 т. М., 2009.

ложно о том, что надвигается эпоха философского расцвета в России. Крепко надеяться на это позволяли, прежде всего, чисто внешние факты: размножение и усиленная деятельность философских обществ и кружков обеих столиц, нарождение новых философских органов, участившееся появление статей философского содержания в общественно-литературных и политических журналах и газетах, рост числа разного рода и объема философских публикаций, возникновение все новых и новых издательств, то ли специально-философских, то ли охотно печатавших философские книги»<sup>8</sup>.

Подобные заявления о наличии и увеличении количества философских обществ в качестве признака философского расцвета были абсолютно обоснованы. Уже первое философское объединение, созданное в 1884 г. при Московском Императорском университете, внесло значительный вклад в развитие философии в Российской империи. Оно получило название «Московское Психологическое Общество» по инициативе его основателя М. М. Троицкого, который был близок к эмпирическому направлению в философии и основной философской дисциплиной считал психологию, понимая ее достаточно широко и увязывая с другими отраслями знания. Учитывая последнее, общество, через 25 лет своего существования насчитывавшее больше 200 членов, обеспечило возможность общения и сотрудничества представителей различных гуманитарных наук, тем самым обогатив и расширив «поле» философских исследований. Оно инициировало создание в 1889 г. на пожертвования одного из меценатов специального философского журнала «Вопросы философии и психологии», перевод ряда произведений мировой философской классики<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Б. Яковенко. Десять лет русской философии (1914–1924). С. 195.

<sup>9</sup> Более детально см.: Н. Виноградов. Краткий исторический очерк деятельности Московского Психологического Общества за 25 лет. // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103. С. 249–262.

В 1897 г. появилось Петербургское Философское общество при Санкт-Петербургском Императорском университете, организованное на тех же основаниях, что и предыдущее.

Конечно же, Московское Психологическое Общество и Петербургское Философское общество не были единственными философскими объединениями в Российской империи. Существовали студенческие кружки и семинары в высших учебных заведениях<sup>10</sup>, преподаватели философии и ее любители проводили встречи в определенный день недели (называемые «журфиксами»), в основном на квартире одного из участников. Но в сравнении с упомянутыми обществами они имели либо образовательный характер (как в случае со студенческими кружками), либо достаточно ограниченный круг участников.

Появление указа императора Николая II от 4 марта 1906 года «О временных правилах об Обществах и Союзах»<sup>11</sup>, где были четко выписаны процедура и условия государственной регистрации общественных объединений, коренным образом изменило ситуацию. Официальное оформление многочисленных неформальных философских собраний создало новые возможности для их деятельности: расширило количество участников и аудиторию, позволило учреждать печатные издания, общественные библиотеки и др. Важным было и то, что теперь официально признанные философские общества могли существовать не только при учебных

<sup>10</sup> Например, в Киеве профессор Г. И. Челпанов организовал для студентов Университета св. Владимира Психологическую семинарию, студенческие религиозно-философские кружки действовали в Университете и на Высших женских курсах (под руководством профессора богословия протоиерея Павла Светлова), а также в Киевской Духовной Академии (под руководством профессора В. З. Завитневича).

<sup>11</sup> 27479. — Марта 4. Именной Высочайший указ, данный Сенату (Собр. Указ. 1906 г. Марта 7, отд. I, ст. 308). О временных правилах об Обществах и Союзах // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. 1906. Отд. 1-е. Т. 26. С. 201–207.

заведениях, но и как самостоятельные структуры, что, помимо возможности общения для широкого философского круга — преподавателей учебных заведений, как светских, так и духовных, а также любителей философии, открывало перспективу для более тесного сотрудничества и коммуникации между сторонниками тех или иных философских направлений. Подтверждением последнего тезиса является регистрация вскоре после публикации указа ряда религиозно-философских обществ, среди которых наиболее известные — Московское РFO памяти Вл. Соловьева (1906), Петербургское РFO (1907), Киевское РFO (1908). Кроме уже названных философских обществ при Московском и Петербургском университетах, в Москве появились Начально-философское общество, Московское общество по изучению научно-философских вопросов, Студенческое философское общество, а в Петербурге — Философское собрание<sup>12</sup>.

В мае 1914 года в газете «Киевская Мысль» появилась краткая заметка под названием «Философское общество»: «Среди настоящих и бывших членов философской семинарии при университете св. Владимира возникла мысль учредить в Киеве философское общество для разработки вопросов философии и психологии, которое стояло бы в связи с университетом. На днях состоялось собрание инициаторов и учредителей общества, которое выбрало из своей среды комиссию для выработки проекта устава и подготовительных работ по организации общества»<sup>13</sup>. И уже 14 июня 1914 года в Киевское Губернское по делам об обществах Присутствие было подано заявление<sup>14</sup> с просьбой

<sup>12</sup> О русской философии // Бюллетени литературы и жизни. 1915. № 13–14. С. 769.

<sup>13</sup> Философское общество // Киевская Мысль. 7 (20) мая 1914. № 124.

<sup>14</sup> О регистрации устава под названием «Киевское научно-философское общество». Устав общества (14 июня — 9 декабря 1914 г.) // Государственный архив Киевской области. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 662. Л. 1–2.

зарегистрировать Киевское научно-философское общество. Учредителями общества выступили действительный статский советник, директор женского коммерческого училища Николай Николаевич Володкевич; магистрант философии Киевского Университета св. Владимира Василий Васильевич Зеньковский; магистр уголовного права, профессор Киевского Университета св. Владимира Григорий Васильевич Демченко; доктор медицины, директор Александровской городской больницы Николай Федорович Стадомский; магистрант уголовного права, помощник присяжного поверенного Лев Моисеевич Зайцев. 24 июня устав общества был зарегистрирован<sup>15</sup>.

Были размещены объявления в газетах, а также разосланы персональные приглашения<sup>16</sup> с уведомлением о том, что 26 октября в помещении Киевского общественного собрания (ул. Владимирская, 45) состоится учредительное собрание общества, и в соответствии с § 3 устава лица, явившиеся по приглашению учредителей на собрание и подписавшиеся под уставом, будут считаться действительными членами общества. На собрании были избраны руководящие органы КНФО. Председателем общества стал юрист и философ Евгений Васильевич Спекторский, товарищами председателя — философ Петр Павлович Кудрявцев и педагог Николай Николаевич Володкевич, членами совета — богослов Василий Ильич Экземплярский, юрист Григорий Васильевич Демченко, философ Генрих Иванович Якубанис, кандидатами в члены совета — историк Владимир Зенонович Завитневич, врач Петр Васильевич Петровский, казначеем — экономист Евгений Евгеньевич Слуцкий, секретарем — философ Василий Васильевич Зеньковский, товарищем секретаря — юрист Лев Моисеевич Зайцев, членами ревизионной комиссии — юрист Абрам Борисович Гольдман, философы Адольф Мар-

<sup>15</sup> Устав общества... Л. 9.

<sup>16</sup> Например: Киевское научно-философское общество. Письмо к С. И. Маслову, 21 октября, 1914 // ИР НБУВ. Ф. 33. Ед. хр. 3235. Л. 1–2.

кович Лазарев и Александр Брониславович Селиханович, кандидатами ревизионной комиссии — филологи Сергей Леонидович Неверов и Сергей Иванович Маслов<sup>17</sup>.

В слове на открытии КНФО В. В. Зеньковский сформулировал свое видение задач общества, которые «заключаются в сближении науки и философии. Потребность научно-философского синтеза является столь настоятельной и очередной, что среди многих лиц нашего города давно возникли попытки организации научно-философского общества. Они нашли наконец свое осуществление в настоящем обществе, задачи которого могут объединить деятелей отдельных научных знаний и работающих в области философии»<sup>18</sup>. Он также отменил заслугу бывшего профессора Университета св. Владимира Георгия Ивановича Челпанова (в то время он уже был профессором Московского университета) в подготовке почвы для создания философского общества в Киеве, вспомнив деятельность основанной им при Университете Психологической семинарии. Символично, что в адрес общества пришла телеграмма от известного московского философа Густава Густавовича Шпета<sup>19</sup>, который в университетские годы был участником Психологической семинарии: «От души приветствую ваш день рождения. Верую с Декартом, что философия одна отличает нас от варваров, что наибольшее благо государства — наличность истинных философов»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Весь Киев: адресная и справочная книга на 1915 год. К., 1915. С. 603. Поскольку общество объединяло людей, принадлежащих к разным областям науки и культуры, нам важно было указать здесь именно их принадлежность к определенной сфере научного знания.

<sup>18</sup> Открытие научно-философского общества // Последние Новости (вечерние). 27 октября (9 ноября) 1914. № 2678.

<sup>19</sup> Густав Густавович Шпет (1879–1937) был тесно связан с Киевом: здесь он родился (26.03 (7.04) 1879), здесь окончил вторую киевскую гимназию (1898), а затем — Университет св. Владимира (1905).

<sup>20</sup> Открытие научно-философского общества // Последние Новости (вечерние). 27 октября (9 ноября) 1914. № 2678.

Таким образом, через 6 лет после появления первого официально зарегистрированного философского собрания — Киевского религиозно-философского общества (1908), учредителями которого выступили профессора Киевской Духовной Академии и Университета св. Владимира, в Киеве по инициативе опять же в основном преподавателей Университета начало свою деятельность еще одно философское объединение — Киевское научно-философское общество. Только учредительное собрание общества состоялось в здании Киевского общественного собрания, с ноября же 1914 г. заседания проходили в помещении Высших женских курсов (ул. Столыпинская, 55)<sup>21</sup>, в 1918–1919 гг. — в Университете св. Владимира.

Вероятно, именно отличие в названии обществ «религиозное» и «научное», а также § 1 уставов КРФО («общество имеет целью всестороннюю разработку вопросов религии и философии»<sup>22</sup>) и КНФО («общество имеет целью разработку научно-философских вопросов и содействие распространению интереса к научно-философскому знанию»<sup>23</sup>) позволили первому исследователю истории обществ С. Шурлякову высказать следующее предположение о причине создания Киевского научно-философского общества: «Религиозно-философская направленность об-

<sup>21</sup> Сохранился протокол заседания правления Высших женских курсов от 17 ноября 1914 г. с участием декана юридического факультета Г. В. Демченко, одного из учредителей КНФО, на котором было предоставлено разрешение обществу проводить заседания в помещение курсов (Киевские высшие женские курсы. Протоколы заседаний Правления (17 февраля 1914 г. — 10 ноября 1915 г.) // Государственный архив г. Киева. Ф. 244. Оп. 1. Ч. I. Ед. хр. 47. Л. 92).

<sup>22</sup> Устав Киевского Религиозно-философского общества. Дело об Обществах и Союзах, утвержденных на основании закона 4 марта 1906 г. 7.12.1906–20.03.1909 гг. // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Д. 647 Ч. III. Л. 600. (См.: Приложение 3).

<sup>23</sup> Устав Киевского научно-философского общества. К., 1914. С. 3. (См.: Приложение 7).

щества (КРФО — Н. Ф.) к 1914 г. перестала удовлетворять тех его членов, которые занимались не только философией религии, но и философией в целом»<sup>24</sup>.

Однако, по нашему мнению, эта гипотеза нуждается в существенной коррекции. Прежде всего, об этом свидетельствует ряд чисто внешних маркеров. Во-первых, § 33 устава КНФО: «В случае закрытия Общества, все имущество такого за уплатой всех долгов Общества переходит к Киевскому Религиозно-Философскому Обществу( ...)»<sup>25</sup>. Во-вторых, трое (Василий Зеньковский, Лев Зайцев, Николай Стадомский) из пяти учредителей КНФО входили и в КРФО, из 15 членов руководящих органов КНФО девять не только принимали участие в деятельности КРФО, но и фактически определяли ее направленность: двое (Владимир Завитневич — член совета (1908–1912) и Петр Кудрявцев — товарищ председателя (1908–1909) и председатель общества (1910–1912)) являлись учредителями КРФО и были вынуждены покинуть его по решению Св. Синода, четверо на момент основания Киевского научно-философского общества входили в руководство КРФО (Василий Экземплярский был председателем общества, Василий Зеньковский — товарищем председателя, Александр Селиханович — членом совета, Абрам Гольдман — членом ревизионной комиссии). Поэтому даже состав руководящих органов КНФО ставит под сомнение не только его конфронтацию с КРФО в духе острой полемики между Московским и Петербургским РФО и философами, которые объединились вокруг журнала «Логос»<sup>26</sup>, но и наличие разгра-

<sup>24</sup> С. Шурляков. До історії філософських товариств у Києві. С. 165.

<sup>25</sup> Устав Киевского научно-философского общества. С. 12. (См.: Приложение 7).

<sup>26</sup> В качестве примера едкой, даже саркастической критики религиозной философии приведем цитату из статьи Б. Яковенко (одного из соучредителей журнала «Логос») «О положении и задачах философии в России» («Северные Записки». 1915. № 1): «“Религиозная философия” старается во что бы то ни стало удержать философскую мысль в подчинении рели-

ничения между обществами по линии «религиозная и научная философия».

На наш взгляд, значительным импульсом к созданию КНФО все же стал запрет Св. Синода от 13 апреля 1912 г. преподавателям духовных учебных заведений принимать участие в деятельности Киевского религиозно-философского общества, что вынудило выйти из его состава профессоров (Петра Павловича Кудрявцева и Владимира Зеноновича Завитневича) и доцентов (Владимира Дмитриевича Попова и Иван Пименовича Четверикова) Киевской Духовной Академии, преподавателя Киевской Духовной Семинарии Анатолия Ивановича Максакова<sup>27</sup>. Кроме очевидного следствия этого указа — потери КРФО значительной части тех его членов, которые составляли его «идейное ядро», существовало еще одно, не менее болезненное, — был прерван публичный диалог между преподавателями Университета св. Владимира и Киевской Духовной Академии. Основание КНФО позволило возобновить этот диалог единомышленников.

Для вступления в общество преподаватели духовных учебных заведений должны были получить разрешение Митрополита Киевского и Галицкого Флавиана. В Центральном государственном историческом архиве Украины в г. Киеве сохранились заявления профессоров КДА П. П. Кудрявцева и Н. К. Маккавейского на имя ректора, епископа Каневского Василия (Богдашевского), о ходатайствовании перед Митрополитом разрешить им принимать участие в КНФО. В представлении на имя Митрополита Флавиана от 30 октября 1914 года ректор писал: «Так как, как это видно из представленного мне и при сем при-

---

гиозным догмам вероучения и потому понуждает ее проделывать самые невероятные умственные антраша и зигзаги и насыщает для ради успокоения всевозможными опьяняющими, ошеломляющими и одуряющими средствами» (Цит. по: О русской философии // Бюллетени литературы и жизни. 1915. № 13–14. С. 768).

<sup>27</sup> Более детально см. в гл. 2, ч. I.

лагаемого Устава названного Общества, оно имеет в виду чисто научные задачи и профессора Маккавейский и Кудрявцев состоят в Академии преподавателями философских дисциплин, то осмеливаюсь просить Ваше Высокопреосвященство уважить просьбу поименованных профессоров и разрешить им принять участие в означенном Обществе в качестве действительных его членов»<sup>28</sup>. 3 ноября 1914 г. разрешение Митрополита Флавиана было получено.

Кроме того, появление КНФО позволило расширить философский диалог, сложившийся между преподавателями Университета св. Владимира и Киевской Духовной Академии, за счет тех, кто был далек от обсуждения церковных и чисто религиозных проблем, которым была посвящена значительная часть докладов на заседаниях КРФО, но признавал возможность существования религиозной философии и диалога с ее сторонниками. Наверное, именно поэтому среди участников общества не было профессора по кафедре философии Университета св. Владимира Алексея Никитича Гилярова, написавшего в отзыве на отчет за 1910 г. профессорского стипендиата Василия Васильевича Зеньковского: «Уклона в сторону религиозных интересов при занятиях философией желательным признать не могу...»<sup>29</sup>.

Следует отметить, что КНФО, как в свое время Московское Психологическое общество и Петербургское Философское общество при столичных университетах, объединило в своих рядах представителей различных гуманистических наук — философов, филологов, историков, педагогов, юристов, экономистов, приобщив к сотрудничеству также и богословов (что отличало общество от других по-

<sup>28</sup> О разрешении экстраординарным профессорам Н. Маккавейскому и П. Кудрявцеву участвовать в качестве действительных членов в Киевском Научно-философском обществе (27 октября — 3 ноября 1914 г.) // ЦГАИ Украины. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 3671. Л. 3.

<sup>29</sup> Дело студента Зеньковского Василия Васильевича // Государственный архив г. Киева. Ф. 16. Оп. 465. Ед. хр. 3389. Л. 13.

добных объединений). Еще одной особенностью КНФО было расширение круга участников за счет поддержки личных контактов с теми учеными, которые в свое время учились в Киеве и были связанными с городом семейными связями, но затем переехали в Москву или Петербург. Это, в частности, философ Лев Исаакович Шестов, выпускник юридического факультета Университета св. Владимира, другом и исследователем творчества которого был член КНФО А. М. Лазарев<sup>30</sup>. В этой связи следует упомянуть и литературоведа Альфреда Людвиговича Бёма<sup>31</sup>, также родившегося в Киеве, полтора года (с 1 сентября 1906 г. по 17 ноября 1907 г.) учившегося на историко-филологическом факультете Университета св. Владимира и отчисленного за участие в студенческой сходке. В это же время он посещал семинарий русской филологии профессора Владимира Николаевича Перетца, активным участником которого был член общества С. И. Маслов.

Такому составу КНФО наилучшим образом соответствовал избранный им председатель — Евгений Васильевич Спекторский, 7 июля 1914 г. утвержденный на должности экстраординарного профессора по кафедре энциклопедии права и истории философии права Университета св. Владимира. Он был хорошо знаком по Варшавскому университету (где обучался и до переезда в Киев занимал сначала должность приват-доцента, а затем экстраординарного про-

<sup>30</sup> Приведем следующую оценку исследования А. М. Лазаревым творчества Л. И. Шестова: «Единственно беспристрастное отношение к заветным мыслям и откровениям мы находим у покойного друга Шестова, Адольфа Марковича Лазарева (одна глава в его посмертной книге «*Vie et Connaissance*» Ed. Vrin, Paris, 1943 посвящена Шестову) и в статьях убитого немцами любимого ученика Льва Исааковича — Веньямина Фондана» (Г. Ловцкий. Лев Шестов по моим воспоминаниям: <http://www.vehi.net/shestov/lovcky.html>).

<sup>31</sup> Его доклад «К уяснению историко-литературных понятий (мотив, сюжет, идея, тема, содержание)» был прочитан на, возможно, последнем заседании КНФО 22 сентября (5 октября) 1919 г.

фессора) с одним из учредителей КНФО Г. В. Демченко (последний работал там в 1897–1905 гг.) — оба были членами юридического отделения Научного общества университета. Е. В. Спекторский также с 1908 г. вел в Варшавском университете студенческий семинар по философии права, который имел много общего с Психологической семинарией Г. И. Челпанова в Киевском университете.

Но определяющими, вероятно, все же были, во-первых, широкая философская эрудиция, о чем свидетельствует, в частности, его работа «Очерки по философии общественных наук» (Варшава, 1907), где автор демонстрирует свободное владение историко-философским материалом, начиная с древней и заканчивая современной философией, а, во-вторых, круг научных интересов, не ограничивавшийся философией, но распространявшийся и на другие общественные науки (юридические, политические, экономические), которые он связывал с ней, поскольку «нормы должного, формы и материальное содержание существующего в общественной жизни не может изучаться естествоведами, а должно изучаться специальными нравственными науками. Мало-мальски развитая культура является в данных социальных группах несоответствие и несовпадение между правовыми нормами, политическими формами и экономическими интересами, и это сообщает общественной жизни постоянное движение. Но это движение имеет смысл не механического или органического процесса, а нравственной драмы»<sup>32</sup>. Конечно, речь шла не о конкретике упоминавшихся наук, а об их мировоззренческих, фундаментальных основаниях — понимании человека либо как природного, либо как нравственного существа<sup>33</sup>, хотя в конце концов они оказывали влияние и на нее.

<sup>32</sup> Е. В. Спекторский. Вступительное слово к лекциям и занятиям семинара по философии (10-е гг. XX ст.) // ИР НБУ. Ф. 43. № 15. Л. 1.

<sup>33</sup> Именно критика «физического» мировоззрения, которое распространяло механические законы на нравственную и общественную жизнь, бы-

Именно в контексте понимания философии как широкого спектра философских наук Евгений Спекторский очертил программные задачи КНФО в докладе на первом (после учредительного собрания) заседании, состоявшемся 23 ноября 1914 года. Отметив, что цель общества — «внести свою долю участия в разрешение философских проблем, выдвинутых нашим временем»<sup>34</sup>, он сформулировал целый спектр подобных вопросов, нуждавшихся в осмыслении и решении, предложив обществу широкую программу действий. Способы ее реализации, которые свидетельствуют о масштабности планов КНФО, зафиксированы в § 10 устава: «Для достижения своей цели Общество (...) может: а) устраивать собрания, библиотеку, читальню и издавать труды Общества, книги, журналы и т. п.; б) организовывать лекции, систематические курсы, учреждать ученые институты; в) созывать научно-философские съезды, равно как и участвовать в таковых (...)»<sup>35</sup>, в § 13 предполагалась также возможность создания секций для разработки отдельных научно-философских проблем.

С самого начала деятельность общества проходила в сложных исторических условиях: немногим более месяца спустя после его регистрации началась Первая мировая

ла одним из сюжетов работы Е. В. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1» (Варшава, 1910), которую он представил в 1911 г. на защиту для получения звания магистра права.

<sup>34</sup> Речь при открытии научно- [философского общества]. 1914 г. // ИР НБУ. Ф. I. Ед. хр. 44 868. Л. 2 (Приложение 8). Хотя в каталоге и тексте фамилия Е. В. Спекторского не указана, но название и приписка на первом листе рукописи «Речь при открытии нфо 23. XI.1914 г.» позволяет с точностью установить автора. В частности, в газете «Последние Новости» от 25.11.1914 (№ 2735) читаем: «23 ноября состоялось в помещении Высших женских курсов первое публичное собрание Киевского научно-философского общества. Председательствовал Е. В. Спекторский при секретаре А. М. Зайцеве. Собрание открылось речью председателя, посвященной тем основным вопросам, которые в настоящее время выдвигаются научно-философской мыслью».

<sup>35</sup> Устав Киевского научно-философского общества. С. 5 (См.: Приложение 7).

война, с осени 1915 г. по осень 1916 г. Университет св. Владимира находился в эвакуации в Саратове, затем — февральская революция 1917 г. и гражданская война с частой сменой власти (за этот период Киев около 10 раз переходил из рук в руки). Все это привело к тому, что, по словам Е. В. Спекторского, «академическая жизнь была выбита из колеи»<sup>36</sup>. Деятельность КНФО неоднократно прерывалась, так же как это было и в случае с другими обществами<sup>37</sup>, однако в Киеве это произошло значительно раньше, и все же при первой возможности она возобновлялась. Особенности философской жизни в этот период лучше всего передать словами уже упоминавшегося ранее философа Б. Яковенко: «Вся первая половина 1914 года была особенно полна непосредственных признаков философского расцвета и самой интенсивной и плодовитой философской работы. Зима 1914–1915 гг. сулила принести с собою много важного, ценного и даже, может быть, решающего. Разумеется, разразившаяся всеевропейская катастрофа разом видоизменила такое положение вещей, отвлекши повсеместно и силы, и интересы русского общества в сторону практической борьбы. И чем больше затягивалась война, требуя все большего и большего на себе сосредоточия, тем более чахли и философские начинания и планы. Наконец, революция в несколько месяцев дезориентировала совершенно русскую жизнь, и философское творчество было вынуждено на протяжении всех последующих лет думать уже не столько о новых деяниях, сколько о том, чтобы не исчезнуть с лица земли русской ( ...)»<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Е. В. Спекторский. Столетие Киевского университета св. Владимира // *Alma mater: Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції. 1917–1920. Матеріали, документи, спогади* : у 3-х кн. К., 2000. Кн. I. С. 59

<sup>37</sup> Для петербургских и московских обществ перерыв в деятельности датируется 1918 годом (Б. Яковенко. Десять лет русской философии (1914–1924). С. 197).

<sup>38</sup> Там же. С. 196.

В конце 1919 года деятельность КНФО не прервалась в очередной раз, а прекратилась навсегда, как в связи с вынужденной эмиграцией ее «руководящего ядра» — Е. В. Спекторского, В. В. Зеньковского, Г. В. Демченко, Г. И. Якубаниса, так и, что важнее, из-за того, что после победы большевиков в гражданской войне тот тип философствования, который был свойственен участникам общества, стал невозможен в открытом научном дискурсе.

---

## Глава 2. КНФО: история идей

К сожалению, историческая ситуация сложилась так, что КНФО не удалось реализовать задуманное — стать ощутимым центром и катализатором философской жизни в Киеве, оно, скорее, состоялось как проект, как определенный маршрут, прочерченный пунктирными линиями. Но и они позволяют выявить некоторые тенденции в дискуссиях, происходивших на его заседаниях, оценить перспективы тех или иных философских исследований. Основные темы, обсуждавшиеся в КНФО, были сформулированы в программном докладе председателя общества Е. В. Спекторского 23 ноября 1914 года и касались онтологии, гносеологии, философии истории, философии культуры, философии права, истории философии, этики и эстетики. В числе прочих обращают на себя внимание выступления, посвященные проблемам этики (Василия Зеньковского «Смысл и корни аморализма» — 23.11.1914), истории философии (Сергея Маслова «Мироисозерцание Кирилла Транквилиона-Ставровецкого, южно-русского писателя XVII века» — 18.04.1915; Василия Зеньковского «О философии П. Чаадаева» — 6.11.1916), гносеологии (Льва Шестова «Самоочевидные истины» — 17.11.1918), теории литературы (Андрея Белого «Литература и ее задачи» — 15.12.1914).

туры (Альфреда Бёма «К уяснению историко-литературных понятий (мотив, сюжет, идея, тема, содержание)» — 5.10.1919).

Характерно, что, в отличие от диаметрально противоположного видения западноевропейской философии — достаточно критичного в тогдашних религиозно-философских обществах, в том числе и в КРФО, и исключительно положительного, как, например, среди тех, кто объединился вокруг журнала «Логос», — в КНФО мы наблюдаем наличие и сосуществование двух позиций, предполагавших как диалогичность, так и дискуссионность в отношении западноевропейской традиции. На наш взгляд, отличие и нередко острая дискуссия между этими подходами обусловлена разным видением того, что есть философия в контексте культуры. Для тех, кто поддерживал диалог с западноевропейской традицией, философия — особое, даже автономное явление культуры как таковой, поэтому существует некая непрерывность философской мысли, не знающая временных и пространственных границ, а, значит, для нас одинаково открыты и понятны идеи как Аристотеля, так и Канта. Но уже в XIX веке, в частности у А. Хомякова и И. Киреевского, появляется идея об отличии западноевропейской и русской культуры, поскольку они имеют разные религиозные основания — католицизм (вместе с порожденным им протестантизмом) и Православие, задающие культуре определенные уникальные смыслы, в чем-то не совпадающие, а нередко и противоречащие друг другу. Таким образом, даже в Европе мы живем не в мире одной культуры, а в мире культур, поэтому философия является частью национальной культуры, специфичность которой определяется ее религиозным основанием. Отсюда понятно, что сторонники этой позиции формулировали свои философские идеи, исходя из критики западноевропейской философии как явления иной культуры. В истории КНФО эти два подхода представлены в различных модификациях в зависимости от исследовательских интересов и задач того или иного автора.

Начнем с первого из них. Уже на первом, после учредительного собрания, заседании, состоявшемся 23 ноября 1914 года, в упоминавшемся программном докладе председатель КНФО Евгений Васильевич Спекторский апеллирует исключительно к западноевропейской философии, не только с точки зрения существующих в философии проблем, но и упомянутых им персоналий: среди 20 имен, прозвучавших в выступлении, нет ни одного, которое бы принадлежало отечественному философу. Но это вовсе не означает, что докладчик просто повторяет существующие философские идеи, наоборот, здесь мы имеем образец полноценного диалога, включающего в себя и попытку предложить собственное решение имеющихся проблем, при этом не ставя под сомнение возможность их решения именно в рамках западноевропейской традиции.

Следует отметить, что Спекторский демонстрирует глубокое и всестороннее знание европейской философии, оперируя именами (от Платона и Аристотеля до Джеймса, Ницше и Пуанкаре) и идеями различных эпох (от античной до новой и современной философии, не боясь проводить аналогии между определенными периодами ее развития). Он также прекрасно ориентируется в различных областях философского знания — онтологии, гносеологии, философии истории, философии культуры, философии права, этике, эстетике. Все это позволяет ему убедительно использовать знание западноевропейской философии для аргументации собственных взглядов.

Так, характеризуя состояние современной ему философии, Спекторский использует идею Сен-Симона об органических и критических эпохах, отмечая, что не так давно философия переживала именно первую из них, поскольку доминировало убеждение, что основные принципы существования природы и культуры установлены, а, значит, все, что остается философии, — лишь нюансировать добытые знания, уточнить некоторые детали. Ориентация на позитивную науку, отмечал докладчик, в основном сво-

дила ее роль к «философской рецензии или реферата науки»,казалось, что она «стала подводить итоги, как развития науки, так и своего собственного развития. Философ перестал быть искателем истины и превратился в рецензента науки, или в историка философии. Все пути мысли казались уже пройденными. И самопознание философии свелось к историческим воспоминаниям, ограничивалось тем, что она обозревала ретроспективным взглядом пройденный ею путь, вспоминала, как она некогда философствовала»<sup>39</sup>. Здесь он усматривает некую аналогию с историей античной философии периода ее заката, когда «впервые раздались призывы “назад” — (...) назад к Платону, и появились неоплатоники — так и теперь раздались призывы “назад” — назад к Канту, и появились неокантианцы (...). С помощью придатка “нео” история философии была возведена на степень системы философии»<sup>40</sup>.

Но, констатирует докладчик, в настоящее время ситуация изменилась коренным образом. Философия вступила в критическую эпоху, несомненным признаком которой является скептицизм не только в виде релятивизма, отрицающего существование истины вообще, но и тот, который ответы на вопросы, сформулированные наукой и философией, ищет в мистике и вере<sup>41</sup>. Говоря об изменениях, произошедших в философском знании, в частности в гносеологии, он в качестве примера указывает на теорию истины, отмечая, что длительное время, несмотря на различие в ее понимании, доминирующей была точка зрения о том, что возможно и реально познание объективной и однозначной истины. Характеризуя современное ему состояние гносеологии, Спекторский также использует ана-

<sup>39</sup> Речь при открытии научно-[философского] общества. 1914 г. // ИР НБУ. Ф. I. Ед. хр. 44868. Л. 5.

<sup>40</sup> Там же. Л. 6.

<sup>41</sup> Там же. Л. 7–8.

логию с античной философией: в гносеологическом скептицизме своих современников он отмечает много общего со взглядами Протагора и других софистов и, используя библейский образ, называет их «Самсонами познания, крепко привязанными к нему и все же собственными силами превращающими его в развалины»<sup>42</sup>. Тенденции, доминирующие в современной ему теории познания, он называет гносеологическим импрессионизмом и опортунизмом, используя искусствоведческие и социологические термины для того, чтобы при помощи аналогии усилить оценку релятивистских взглядов на теорию истины, где сомнение высказывается не только относительно реальности или возможности однозначной истины, но и в том, что касается ее необходимости.

Основными трендами Спекторский считает представление об истине как об экономии «наших умственных сил в борьбе с тем вечно не познаваемым инкогнито, которое именуется объективным миром»<sup>43</sup>, утверждение, что истинно то, что отвечает нашим потребностям (прагматизм Джеймса), признание существования множества изолированных субъективных истин (докладчик использует красочную иллюстрацию итальянского писателя Джованни Папини, автора книги «Сумерки философов» (1906), для которого философия — коридор гостиницы с огромным количеством дверей, где каждый занят своим делом, не интересуясь теми, кто живет по соседству). Все это Спекторский считает не преимуществом, а беспомощностью гносеологии, свидетельством того, что старые пути утрачены, а новые не найдены<sup>44</sup>. Он связывает проблемы современной гносеологии с разрушением предыдущей научной картины мира и формированием новой — сменой представлений о пространстве и времени в естествознании, отказом

<sup>42</sup> Там же. А. 10.

<sup>43</sup> Там же. А. 9.

<sup>44</sup> Там же. А. 10.

от универсальности евклидовой геометрии, обнаружением гипотетического и даже фиктивного характера целого ряда аксиом, лежащих в основе научного познания, отданием предпочтения категории возможности перед категориями действительности и необходимости.

Спекторский демонстрирует глубокое знание изменений, произошедших в европейской науке и приведших как к разрушению устоявшихся представлений о пространстве, о реальном и возможном, так и к тому, что ученые (называются имена Пуанкаре и Остwalda) из-за беспомощности философов сами пытаются формулировать обобщения гносеологического характера, не всегда соответствующие действительности, что, по его мнению, является следствием длительной вторичности философии по отношению к науке. В то же время, по его словам, современная философия получила в наследство многое других вопросов, которые нуждаются в осмыслиении, хотя они также являются предметом исследования в психологии или биологии — связь между душевным и телесным, тайна происхождения жизни и мышления. Этика, эстетика, философия права пребывают в процессе становления, две последние — в самом его начале.

Если все предыдущие вопросы, по мнению Евгения Спекторского, касаются кабинетной, школьной, профессиональной философии, то кризис европейской культуры, вызванный мировой войной, превращает в философа каждого думающего человека<sup>45</sup>. Война, уже в первые месяцы которой Германия превратила Бельгию из одной из самых комфортных для жизни стран в руины, по словам докладчика, показала несоответствие между декларируемым и реальным состоянием европейской культуры: «Что стало с философией культуры и культурных ценностей, проповедь которой так настойчиво раздавалась в последнее время из Германии? Где та абсолютная ценность каждой человеческой

---

<sup>45</sup> Речь при открытии научно-[философского] общества. Л. 15–16.

личности как личности моральной, которая независимо от действительных достоинств тех или иных эмпирических индивидов никогда не должна служить средством для кого бы то ни было?»<sup>46</sup> Тем самым, здесь Спекторский находит дополнительный аргумент для определяющего значения нравственного начала в общественной жизни, а, значит, — и в общественных науках.

При этом он настаивает на необходимости понимания нравственного как должного и объективно необходимого, а не как практической целесообразности (у Джеймса), необузданной воли к жизни (у Шопенгауэра), или воли к власти (у Ницше). По его мнению, последние события опровергают устарелость поиска объективных этических императивов и абсолютных нравственных ценностей и вынуждают пересмотреть бесспорность и конструктивность эволюционной морали, декларирующей изменчивость и гибкость критерииев добра и зла, отказ от проблемы добра как способ ее разрешения, а также конец философских поисков там, где они пребывают еще в самом начале<sup>47</sup>.

И последний смысловой акцент доклада Е. В. Спекторского связан с метафизикой, к которой он в свое время относился несколько предвзято<sup>48</sup>. Всегда подчеркивая нравственный, а не механистический характер общественной жизни, где объективные факторы корректируются влиянием личности, ее ценностных установок, под влиянием тра-

<sup>46</sup> Там же. Л. 20.

<sup>47</sup> Там же. Л. 22.

<sup>48</sup> Вот одно из наиболее характерных его высказываний по этому поводу: «Наука не может дать личного, психологического субъективного удовлетворения, которыми сопровождаются метафизические иллюзии (...). Но зато сознание участия (...) в созидании истины и в реорганизации во имя ее всего социального и физического мира — теми средствами, которые ей доступны, т. е. просвещением, — может и должно с избытком возмещать всякие субъективные метафизические эмоции» (Е. В. Спекторский. Вступительное слово к лекциям и занятиям семинара по философии (10-е гг. XX ст.) // ИР НБУ. Ф. 43. Ед. хр. 15. Л. 1).

гических военных событий докладчик приходит к выводу о неизбежности вопросов метафизики: каков смысл происходящего, нет ли у событий высшего, метафизического значения, будет ли итог войны «простым результатом соотношения числа штыков, пушек и сабель, арифметики сил и механики их столкновения — или же он будет иметь и высшее моральное значение, свою теодицею?»<sup>49</sup>

Таким образом, как в области гносеологии, так и в этике и философии культуры Е. В. Спекторский выступает против релятивизма в его явной или скрытой форме, используя для критики этих тенденций западноевропейской философии как историко-философские параллели, так и факты истории и науки. Четко понимая недостатки западноевропейского рационализма, основания которого были заложены механистической научной парадигмой, он в то же время предлагает искать новые формы именно рационализма, поскольку усматривает реальные угрозы и для науки, и для общественной жизни в случае отказа от объективности и однозначности как истины, так и морали.

Таким же примером понимания западноевропейской философии как философии вообще и диалога исключительно с ней без упоминания имен своих соотечественников является прозвучавший на заседании КНФО 17 ноября 1918 г. доклад известного философа Льва Исаковича Шестова «Самоочевидные истины», который осенью этого года переехал в Киев, спасаясь от большевиков. Выступление Шестова по своему сюжету оказалось чрезвычайно близким к докладу Спекторского. Близким именно

<sup>49</sup> Речь при открытии научно-философского общества. 1914 г. // ИР НБУ. Ф. I. Ед. хр. 44 868. Л. 23. В связи с этим позволим себе не согласиться с мнением В. В. Зеньковского, которое он высказал в своих воспоминаниях о Е. В. Спекторском: «Его книга “Христианство и культура” ( ...) свидетельствует, что ( ...) в нем где-то жило религиозное чувство. Но для внешнего взора он всегда казался безразличным к религиозной сфере» (В. Зеньковский, прот. Мои встречи с выдающимися людьми. Часть I. Киев. С. 54).

по теме — критике европейского рационализма. Но, если Е. В. Спекторский описывает ограниченность некоего этапа его развития, нащупывает «болевые точки», связанные с тем, что в его основу была положена механистическая научная парадигма, с единственной целью — преодолеть наличный кризис философского рационализма, то, с точки зрения Л. И. Шестова, опровержению подлежит не тот или иной вид рационализма, а рационализм как таковой.

Ни текст доклада, ни протокол заседания не сохранились, что и неудивительно: Киев в это время пребывал в зоне исторической турбулентности, начиная с февраля 1917 г. пережив несколько государственных переворотов и смен идеологий, сопровождавшихся уличными боями, уничтожением и преследованием инакомыслящих, закрытием газет и журналов. Однако название доклада «Самоочевидные истины» в точности совпадает с названием статьи<sup>50</sup>, напечатанной в журнале «Мысль и слово» в 1917 г., что позволяет с большой долей вероятности изложить основные идеи выступления. Статья имеет подзаголовок «Из книги “Тысяча и одна ночь”». Уже в эмиграции в 1923 г. в Берлине Шестов издаст книгу «Власть ключей» с предисловием, озаглавленным «Тысяча и одна ночь», во вторую часть которой в качестве фрагментов 1–8 войдет текст этой статьи.

«Самоочевидные истины» принадлежат к тому циклу работ Льва Шестова, которые принято называть чисто философскими, т. е. к тем, где в качестве своих собеседников — чаще противников, иногда союзников, он выбирал по преимуществу философов, а не литераторов, значительно расширив круг имен после изучения античной и средневековой философии в Швейцарии в 1911–1914 гг. Здесь в фокусе критических размышлений Шестова — не тот или

<sup>50</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины // Мысль и слово. 1917. Т. 1. С. 106–141.

иной этап развития европейской философии, а некое ее глубинное содержание, при всех модификациях остающееся неизменным.

По его словам, европейская философия основана на мысли древнегреческого философа Анаксимандра о том, что вещи (т. е. видимые, существующие предметы, индивиды, включая человека) появились из общего, единого, и этот нечестивый поступок (отделение от единого) в конце концов заканчивается их гибелью<sup>51</sup>. Идея Анаксимандра потрясла автора, поскольку в так увиденном мире в конечном итоге реальным бытием обладает общее, а индивидуальное, в том числе и человеческое «я», должно быть так или иначе сведено к нему. Он восстает против такого мира, где нет места человеку, где он, в конечном счете, обречен на уничтожение: «Важный исторический факт состоит в том, что люди в течение тысячелетий исповедуют идею Анаксимандра о том, что все единичное оскорбляет Божество или природу и потому подлежит истреблению»<sup>52</sup>. Свою мысль Шестов повторяет многократно, открывая, что принятие основного постулата рационализма — дихотомии общего и единичного, влияет не просто на постижение мира человеком, но и на его существование в нем, поскольку происходит не только сведение многообразия к общему в познании, но и нивелирование человеческой личности в общественном устройстве. Печальный итог его размышлений по поводу европейской философии таков: «Вся человеческая “мудрость” ведет непримиримую борьбу с индивидуальным существованием»<sup>53</sup>.

При этом Лев Шестов чересчурвольно интерпретирует христианское вероучение, в результате чего не замечает разницу между Единым Плотина и Личным Богом в христианстве, приписывая обоим статус общего, которое по-

<sup>51</sup> А. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 106–107.

<sup>52</sup> Там же. С. 110.

<sup>53</sup> Там же. С. 108.

глощает индивидуальное<sup>54</sup>. Тем не менее, следует отметить, что он, хоть и в искаженной форме, ухватил ту тенденцию католической теологии, за которую ее критиковали православные богословы — перекос в сторону сущности, природы в Богопознании, действительно сформировавшийся под влиянием увлечения и некритического усвоения эллинской философии. Эту тенденцию в западнохристианской теологии, обусловленную влиянием эллинской философии, Шестов расценивает, как искажение библейского учения о запрете вкушать от древа познания добра и зла: «Богословские же рассуждения исходят из допущения прямо противоположного — словно Бог разрешил человеку вкушать только от древа познания, а на все остальные положил запрет. Вспомните классические рассуждения Ансельма Кентерберийского ( ...) и вы убедитесь, до какой степени он был уверен, что задача человека не в том, чтобы жить, и, живя, освобождаться от небытия, а в том, чтобы размышлять и, размышляя, прийти к “пониманию” сущего»<sup>55</sup>. Тем не менее, именно среди западнохристианских теологов Шестов находит и союзников по неприятию рационализма, познания как основного предназначения человека — Тертуллиана, Дунса Скота, Уильяма Оккама. Они, по его мнению, выступали против экспансии рационализма, назвав познание добра и зла делом не божественным, а человеческим, временным, преходящим, не способным все объять и объяснить.

Следствием противопоставления индивидуального общему и умаления первого как чего-то несовершенного, стало, по словам Шестова, отрицательное отношение к свободе (которую сам он не отличает от произвола) как признаку индивидуальности. Таким образом, познание, понимание, которое тяготеет к единому, общему, он противопоставляет свободе, являющейся признаком

<sup>54</sup> Там же. С. 106–108.

<sup>55</sup> Там же. С. 113.

и основной чертой индивидуального. Автор отмечает, что в своих размышлениях он опирается на У. Оккама, одного из поздних схоластов, поскольку тот, по его мнению, реабилитировал свободу (произвол), назвав основным начальником Божественной сущности «ничем не ограниченный и потому ничем не объяснимый, ни откуда не выводимый произвол»<sup>56</sup>. Здесь у Шестова можно проследить некие абрисы идей, получивших развитие в экзистенциализме Сартра и Камю: «История философии рассказывает нам длинную повесть о том, как мудрые люди вслед за Платоном, Аристотелем и их общим вдохновителем Анаксимандром, бежали от преходящей, изменчивой действительности к вечному, всегда себе равному, неизменному. Но бывает и иное, о чем история философии умалчивает. Бывает, что человек со всей силой, доступной ему только в минуты отчаяния или экстаза страсти, разбивает тысячелетние твердыни философских и иных предрассудков и вырывается на ту божественную свободу, в которой последние схоластики не побоялись увидеть всеми отвергнутый произвол»<sup>57</sup>.

Лев Шестов задает вопросы себе и другим: кому верить — Анаксимандру и Платону, или Тертуллиану и Оккаму; является ли рационализм путем, ведущим к выходу из лабиринта неизвестности или удаляющим от него; существует ли разгадка тайны бытия или сама сущность тайны требует отказа от разгадки как фикции?<sup>58</sup> Именно вопросы, порождающие сомнения в очевидном, устоявшемся (а что, если все по-другому?), допущение противоположного общепринятому, исходя не из цепи доказательств, а из опыта жизненных коллизий, — своеобразный метод аргументации Шестова против рационализма как *единственно* верного знания о мире, которое он, по примеру Тертуллиана,

<sup>56</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 115.

<sup>57</sup> Там же. С. 116.

<sup>58</sup> Там же. С. 118.

не сводит к пониманию как обобщению и унификации, обретению универсальной истины. Несколько таких вопросов по поводу иллюзорности, казалось бы, общепризнанного, очевидного как раз и были сформулированы им в статье «Самоочевидные истины».

Так, например, в одном из ее фрагментов, озаглавленном «Ответственность», он вступает в дискуссию с Ф. Достоевским и Л. Толстым по поводу нравственного начала как основания ответственности, сопутствующей и характеризующей человеческую деятельность в мире. Шестова смущила формулировка поставленного ими вопроса: «( ...) если нам случается обидеть или сильно огорчить хоть одного человека, мы уже не можем спокойно спать: как мог спокойно спать Наполеон, который каждый день губил тысячи людей?»<sup>59</sup> Его ответ состоял в сомнении в том, что все люди одинаковы, в утверждении, что для Наполеона ответственность не являлась проявлением нравственного начала, поскольку в таком случае он вынужден был бы бездействовать, а значит — быть безответственным, с его точки зрения. Историческая деятельность, утверждает Л. И. Шестов, в той или иной мере со пряжена с безответственностью в нравственном отношении. При этом он расширяет ее за пределы прямого действия, наделив такой же функцией и слово. Поэтому и философы могут быть историческими деятелями, «так как не только дубина, но и слово оставляет по себе след в истории. Но и философы, поскольку они действуют, безответственны, то есть никогда не знают и не могут знать, что выйдет из их начинаний даже в эмпирической жизни»<sup>60</sup>. Автор не дает определенный ответ на вопрос, поскольку никаких «итак», однозначностей, готовых решений в выборе не только действия, но и бездействия, что касается нравственной ответственности, по его мнению,

<sup>59</sup> Там же. С. 119.

<sup>60</sup> Там же. С. 120.

нет — каждый раз мы стоим перед неопределенностью, каждый раз рискуем оказаться безответственными. Он лишь сеет сомнение в отношении одной из очевидностей, казавшейся бесспорной.

Лев Шестов задает множество неожиданных, непривычных вопросов, на первый взгляд, абсолютно не связанных между собой: «Если люди смертны, то почему их суждения бессмертны?», «Если стремиться к богатству — это сущность, то почему стремиться к обладанию человеческой истиной не является сущностью?», «Поскольку логическим путем нельзя прийти к идеи о небытии, не попал ли наш разум в ловушку эмпирической действительности, не принял ли он обман чувств за собственные идеи?». Но все они, так или иначе, направлены против безусловности человеческих истин, против стремления все объяснить естественными причинами, тем самым вытеснив тайну из человеческой жизни. Шестов не доказывает обратное, не выстраивает цепь аргументов, а лишь высказывает свое суждение после заданных вопросов: «Сколько бы люди ни восхваляли “естественное” — сколько бы ни боролись с неестественным — их усилия ни к чему не приведут. Демиург, которого они не хотят замечать, тем спокойнее делает свое дело»<sup>61</sup>.

В статье есть особый фрагмент под названием «Об источниках познания». И снова перед нами — неожиданные вопросы, колеблющие устоявшиеся представления, ставшие очевидностями. Отмечая, что и Parmenides, и Plotinus, как большинство философов-метафизиков, утверждали, что мыслить и быть — одно и то же, тем самым противопоставляя разумный мир чувственному как реальный нереальному, Лев Шестов спрашивает, как они пришли к такому выводу, что лежит в его основе, как была создана цепь доказательств. Были ли ими сначала найдены аргументы, подтверждающие нереальность чувственного мира, или в си-

---

<sup>61</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 127.

лу каких-то причин они испытывали отвращение к нему, а уже затем подобрали доказательства, чтобы обосновать свои ощущения? Шестов заключает, что если их отношение к умопостигаемому и чувственному миру таково — если они любят один и испытывают отвращение к другому, если это факт, то даже при условии, что аргументация окажется ошибочной, их чувства, их отношение останутся неизменными. В таком случае, если оставить аргументацию в стороне, факт приобретает иное значение, позволяет по-другому посмотреть на взгляды Плотина и Платона: они «предполагают умопостигаемый мир миру чувственному. Они хотят только чистых идей (...). Но ведь есть люди, которые точно так же страстно и так же хорошо говорили о мире чувственном (...). И я думаю, что между “мыслить” и “существовать” можно поставить знак равенства только при известном *reservatio mentalis*<sup>62</sup>»<sup>63</sup>.

Рассуждая таким образом, Шестов подвергает сомнению не только беспредпосыльность человеческого познания, но и универсальность философских идей, поскольку наличие личностного предпочтения, пусть подчас и скрытого, превращает рационалиста в автора одной из возможных картин мира, имеющей право быть, но отнюдь не единственной. Отсюда вывод автора: математика с ее строгой системой доказательств не может быть универсальным образцом для философской науки, таковыми она является лишь для философии, «живущей понятиями и ищущей в чистых понятиях своих идеалов»<sup>64</sup>.

Но и сама рациональная философия включает внерациональные моменты, некий элемент веры в истинность полученного знания, замечает Шестов, цитируя Спинозу, утверждавшего: «я не предполагаю, что выдумал лучшую философию, я знаю, что постиг истинную. И если ты ме-

<sup>62</sup> Мысленная оговорка (лат.).

<sup>63</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 128.

<sup>64</sup> Там же. С. 133.

ня спросишь, откуда я это знаю, я отвечу, оттуда же, откуда же ты знаешь, что сумма углов треугольника равняется двум прямым. И что этого достаточно — не станет отрицать никто, у кого здоровый мозг»<sup>65</sup>. Однако Шестов предлагает нам усомниться в том, что подобного рода уверенность в истине является свидетельством и результатом достижения единой для всех истины. Уверенность, замечает он, есть некое автономное переживание, не связанное с тем, имеем ли мы в конечном итоге истину или ложь. Отсюда — жесткий вывод Льва Шестова: «Спиноза, как и всякий рационалист, т. е. человек, желающий во что бы то ни стало и какой угодно ценой постичь все существующее своими собственными силами, прибегнул к совершенно ненужному и незаконному обобщению. Конечно, каждый по своему опыту знает, что с утверждением, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, связано *certitudo*<sup>66</sup>. Но умозаключать отсюда, что всякое *certitudo* обусловливается отысканной истиной, нет никакого основания»<sup>67</sup>.

По мнению Шестова, *предпочтение* интеллигебельного мира еще до построения доказательства его превосходства по отношению к чувственному миру, т. е. личностное, субъективное отношение к нему, заставляет усомниться в общезначимости, обязательности для всех того, что любимый мир Платона и Плотина является единственным реальным и лучшим из возможных миров. Общезначимость в отношении философских идей он рассматривает как принуждение, своего рода диктатуру, отрицающую право на инакомыслие: «Люди всегда верили только в физическую силу и, сообразно своим идеалам и верованиям, создали образ истины, препоясанной мечом. Без “необходимости” никто не подчинится, и нужно, чтобы ло-

<sup>65</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>66</sup> Уверенность (лат.).

<sup>67</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 140.

гос имел ту же принудительную силу, что камень или дубина( ...)»<sup>68</sup>.

При этом Шестов предлагает с несколько неожиданного ракурса посмотреть на универсальность философской истины, провозглашаемой рационализмом, — принять во внимание, что *каждый* рационалист, по его словам, считает свой разум божественным и всепроникающим, *каждый* утверждает, что именно он пребывает в истине, в то время как провозглашаемая им «универсальная» истина может противоречить «универсальной» истине, высказанной другим. В таком случае возникает логичный вопрос, а кому из них верить, кто обладает «универсальной» истиной. В то же время признание *предпочтения как некой исходной точки философского дискурса* снимает эту проблему и делает возможным, по мнению Шестова, сосуществование многих философий, в том числе — мистиков и материалистов, как, например, Ницше, Плотина и Геккеля, в отличие от универсальной «преемственной» философии, где они оказываются не просто несовместимыми, но кто-то подвергается опасности быть вынесенным за «скобки» такой философии.

Лев Шестов обобщает различные ответы на вопрос, что нужно человеку, чтобы войти в таинственный мир философии. Он начинает с мысли Шеллинга, утверждавшего, что без понимания того, что абсолютно идеальное есть абсолютно реальное, нельзя даже приблизиться к философии, дополняет ее словами Гегеля о погружении души в эфир единой субстанции как начале философии, и в конечном итоге заключает, что и современная ему западноевропейская философия по преимуществу решает все ту же задачу: «оправдать, во что бы то ни стало, разум и его державные права»<sup>69</sup>. Однако самому Шестову гораздо ближе утверждения Платона и Аристотеля об удив-

<sup>68</sup> Там же. С. 130.

<sup>69</sup> Там же. С. 132.

лении как начале философии, или Шопенгауэра, считавшего, что, лишь ощущив, что «мир — это мое представление», можно стать философом, поскольку в таком понимании философии не заложена дилемма интеллигии и чувственного мира. А, значит, мир не разорван, как в системах, выстроенных рационалистами, а, значит, любовь к невидимому миру не предполагает умаление видимого мира, и, следовательно, нет нужды противопоставлять онтологизм и феноменализм, поскольку и то, и другое — от Бога.

Именно поэтому Шестов в пику философскому рационализму утверждает, что «философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за чем не нужны»<sup>70</sup>. Самоуверенность рационалиста он сравнивает с состоянием спящего человека, для которого сон — вся действительность, а не некий ограниченный фрагмент, а потому философ — тот, кто способен просыпаться, сбрасывать оковы объяснений и иллюзий, не уставать будить себя, чтобы догадаться, что «именно разум — который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим — и держит нас в состоянии сонного оцепенения»<sup>71</sup>.

Открыв для себя философию как личное делание, где слово рождается из предпочтения, в основе которого — собственный опыт, нечто пережитое, и является не только результатом размышлений, но и средством воздействия на умы, способным изменить мир (отнюдь не всегда в лучшую сторону), Лев Шестов воспринимал мыслителей прошлого не как авторов философских трактатов, а как собеседников, каждый из которых имел право на свое представление о мире, полном неопределенности. Поэтому он и восстал против отождествления философии с наукой, где есть единая истина, общая для всех, и, как следствие,

<sup>70</sup> Л. И. Шестов. Самоочевидные истины. С. 133.

<sup>71</sup> Там же.

не принял рационализм как претензию на единственно возможную форму европейской философии.

Что касается другого подхода к западноевропейской философии в КНФО, для него характерна критика не тех или иных положений, или даже парадигм, определявших целые эпохи в ее истории, а отношение к ней как к определенному типу философии, являющемуся частью не общечеловеческой, а одной из отдельных культур, основывающейся на католицизме и вышедшем из него протестантизме. Истоки этого направления отечественной философии, которое получило новое развитие с началом Первой мировой войны под названием «неославянофильство», — в давней дискуссии западников и славянофилов о цивилизационных различиях католическо-протестантского Запада и православной России. Кстати, ее обострение, как правило, было или прологом, или эпилогом войн, сопровождавших Россию в течение всего XIX века: Отечественная война 1812 года способствовала разделению русских мыслителей на западников и славянофилов; Крымская война 1853–1856 годов и русско-турецкая война 1877–1878 годов, в которых Западная Европа противостояла России на стороне мусульманской Турции, некоторым образом обусловили историософские построения Н. Данилевского и К. Леонтьева.

Уже на учредительном собрании КНФО 26 октября 1914 года один из его основателей Николай Николаевич Володкович выступил с критикой открытого письма 93 немецких интеллектуалов «К культурному миру», опубликованного 4 октября 1914 года в крупнейших немецких газетах и получившего название «Манифест 93-х». Среди подписантов — всемирно известные немецкие учёные, в том числе и философы Рудольф Эйкен (лауреат Нобелевской премии 1908 года), Вильгельм Виндельбанд, Вильгельм Вундт. В письме оправдывалась агрессия Германии и декларировалась связь между немецким милитаризмом и немецкой культурой. Таким образом, оно само

давало повод<sup>72</sup> для поиска причин воинственности Германии в ее культуре и спровоцировало следующий комментарий Н. Н. Володкевича: «На наших глазах немцы, народ ученых и мыслителей, опозорили себя совершенно недопустимыми приемами борьбы, приемами, несовместимыми с культурой и человечностью. Даже имена выдающихся представителей немецкой науки и мысли красуются под такими декларациями, читать которые нельзя без краски стыда. Нам необходимо осмыслить это явление, отыскать его корни. Неужели и впрямь все происходящее сейчас имеет почву в немецкой науке и философии, и не правы ли те, кто ищут разгадки в учении таких немецких мыслителей, как Ницше, и нет ли в самом деле основания, подобно тому, как это сделал Эрн<sup>73</sup> в религиозно-философском московском обществе, устанавливать связь между учением Канта и заводами Круппа?»<sup>74</sup> Кроме того, в письме содержалось обращение, вне сомнения, к французам и англичанам: «Менее всего имеют право разыгрывать роль защитников европейской цивилизации те, кто

<sup>72</sup> В частности, следует особо выделить следующее утверждение из письма немецких деятелей культуры: «Неправда, что война против нашего так называемого милитаризма не есть также война против нашей культуры, как лицемерно утверждают наши враги. Без немецкого милитаризма немецкая культура была бы давным-давно уничтожена в самом зародыше. Германский милитаризм является производным германской культуры, и он родился в стране, которая, как ни одна другая страна в мире, подверглась в течение столетий разбойническим набегам. Немецкое войско и немецкий народ едины. Это сознание связывает сегодня 70 миллионов немцев без различия образования, положения и партийности» (Ректор Петроградского университета — Лучицкому Ивану Васильевичу. Сопроводительное письмо к ответу профессоров Петроградского университета с просьбой поддержать их протест возвзванию немецких ученых «К культурному миру» (декабрь 1914 г.). Приложение: Печать с автографом. Возвзвание и ответное письмо // ИР НБУ. Ф. 66. Ед. хр. 373. Л. 3).

<sup>73</sup> Имеется в виду доклад В. Эрна «От Канта к Круппу» 6 октября 1914 г.

<sup>74</sup> Открытие научно-философского общества // Последние Новости (вечерние). 27 октября (9 ноября) 1914. № 2678.

заключил союз с русскими и сербами»<sup>75</sup>. Таким образом, неудивительно, что в дальнейшем развитие упомянутой темы шло в направлении противопоставления германизма и славянизма, а также обоснования отличия западноевропейской и русской культуры<sup>76</sup>.

Одной из ярких иллюстраций противопоставления западноевропейской и русской культур, как имеющих различные религиозные основания, является доклад к тому времени уже профессора Университета св. Владимира Василия Васильевича Зеньковского «О философии П. Чаадаева», состоявшийся 6 ноября 1916 года. И хотя текст выступления не сохранился, точку зрения докладчика по этому вопросу находим в статье «Россия и Православие», опубликованной именно в этот период в журнале «Христианская Мысль» (1916, № 1, 2, 4). У Петра Чаадаева Василий Зеньковский нашел ту ключевую идею, которая раскрывала мировоззренческие основания западноевропейской культуры и в то же время приводила к мысли о своеобразии и отличии культуры, имеющей в основании иное мировидение, идею, которая, с одной стороны, сообщала единство мировой истории, а, с другой, — опровергала ее гомогенность: «Чаадаев глубоко проникся историко-философскими идеями христианства, глубоко почувствовал единство мировой истории и ее основной ре-

<sup>75</sup> Ректор Петроградского университета — Лучицкому Ивану Васильевичу. Сопроводительное письмо к ответу профессоров Петроградского университета с просьбой поддержать их протест возвзванию немецких ученых «К культурному миру» (декабрь 1914 г.). Приложение: Печать с автографом. Возвзвание и ответное письмо // ИР НБУ. Ф. 66. Ед. хр. 373. Л. 3.

<sup>76</sup> В связи с этим следует вспомнить доклад профессора КДА В. З. Завитневича «Банкротство просветительских начал западноевропейской образованности и выступление России как носительницы начал истины христианского учения» на заседании КРФО 9 ноября 1914 г., а также его статью «Банкротство начал германской культуры и идеал русской цивилизации» (Труды Киевской Духовной Академии. 1915. Т. 1 Кн. I. С. 43–74). Поглубнее об этом см. в гл. 3, ч. I.

лигиозный смысл ( ...) Глубоко проник Чаадаев в то, что историческая значимость народности измеряется ее отношением к Христову делу на земле»<sup>77</sup>. Поэтому «отношение к делу Христову на земле» является тем мерилом, которое определяет «неповторимое лицо» культуры. Эта мысль философа, утверждает Зеньковский, позволила ему понять смысл западноевропейской культуры: «Гениальность Чаадаева в том, что он первый у нас понял единство духовной жизни Запада, первый ощутил католический характер всей западной культуры»<sup>78</sup>. Однако, по словам Зеньковского, Чаадаев не сделал похожий вывод в отношении русской культуры, а именно — вывод о ее связи с Православием, поскольку — и в этом была его ошибка, не знал и не понимал Православие, а поэтому историческое христианство отождествлял с католицизмом, признавая только за ним культуроносющую способность. Причины такого отношения Чаадаева к католицизму Зеньковский усматривает в родственных и литературных влияниях на него, в том, что он был «захвачен тем мистическим движением, которое развилось в России в начале XIX в. в прямой связи, как с масонством, так и с западным мистицизмом»<sup>79</sup>. Тем не менее, автор высоко оценивает его склонность к богословию, считая, что в иных обстоятельствах он мог бы стать православным мыслителем, равным Хомякову. Мысли Чаадаева, как и идеи славянофилов, способствовали утверждению альтернативной концепции отечественной культуры не как явления общечеловеческой, а как самобытного феномена, построенного на религиозных основаниях, отличных от тех, что сформировали западноевропейскую культуру. В. В. Зеньковский

<sup>77</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие // В. В. Зеньковский. Собрание починений : в 4 т. Т. 2 : О православии и религиозной культуре : статьи и очерки (1916–1957). М., 2008. С. 43.

<sup>78</sup> В. В. Зеньковский. Россия и Православие. С. 43.

<sup>79</sup> Там же.

нашел в его идее о религиозном (католическом) характере западной культуры импульс для собственных размышлений о религиозном (православном) смысле русской культуры, тем самым не просто изучая авторский текст, а вступая с ним в своеобразный диалог, результатом которого стало появление новых нюансов в понимании культуры самим исследователем. В частности, некий «отзвук» переосмысленных идей Петра Чаадаева чувствуется в размышлениях Василия Зеньковского о пагубности непосредственной рецепции западной культуры: «Вся трагедия русского духовного развития за последние два века, конечно, не в том, что мы учлились Запада (...), а в том, что этим одним исчерпывалась наша духовная жизнь, (...) что мы не разглядели католического смысла западной культуры и, усваивая ее, не переработали в духе Православия»<sup>80</sup>, о культурной идентичности и самобытности: «В творческом освоении и раскрытии смысла его (Православия. — Н. Ф.) — залог нашей подлинной самобытности»<sup>81</sup>. Характерно, что в самом существенном оценка философии П. Я. Чаадаева В. В. Зеньковским не изменилась и в его «Истории русской философии (1948–1950)»: «В теургическом восприятии и понимании истории — все своеобразие и особенность Чаадаева»<sup>82</sup>.

Следует отметить, что тема философии как части национального творчества, а, значит, — национальной культуры, в то время пребывала в фокусе размышлений Василия Зеньковского. В частности, ей был посвящен и его доклад на заседании Исторического общества имени Нестора Летописца в феврале 1916 года, когда Киевский университет находился в эвакуации в Саратове, и заседания КНФО не проводились, поскольку значительная часть его членов оставалась в Киеве. Докладчик обрисовал печальную картину, сложив-

<sup>80</sup> Там же. С. 61–62.

<sup>81</sup> Там же. С. 62.

<sup>82</sup> В. Зеньковский. История русской философии. М., 2001. С. 159.

шуюся в исследовании истории русской философии к началу XX в.: отсутствие интереса и даже некоторая пренебрежительность к ней со стороны профессиональных философов. Этому способствовали и некоторые особенности отечественной философии, среди которых Зеньковский выделяет две — широта и терпимость русской философии к зарубежным течениям (из-за чего ее упрекали в эклектизме), а также стремление к такому синтезу, который вряд ли возможен (например, попытка Н. Михайловского соединить «правду-истину» с «правдой-справедливостью», т. е. теоретическое постижение истории с практической программой ее изменения). Итогом такого отношения к собственной философии, по словам докладчика, стало детальное знакомство с идеями выдающихся и даже малоизвестных западных авторов и при этом поверхностное знание крупных русских мыслителей, поскольку их сочинения зачастую сохранились лишь в виде публикаций на страницах старых журналов.

При этом знание отечественной философии, утверждает он, необходимо как для исследования русской литературы (например, романтизма), так и русской истории, поскольку «история русской философии переплется с историей русской общественности»<sup>83</sup>. Фактически исследованием истории русской философии занимались литературоведы и историки, не имевшие необходимых философских знаний, а, следовательно, создававшие в определенной степени поверхностную и фрагментарную картину философской мысли. Поэтому Зеньковский считает, что специалисты в области философии обязаны исследовать наследие отечественной философии, а те, кто занимается наукой, «должны преодолеть “бесфилософию”, должны ознакомиться с историей русской философии, войти в плеяду национального творчества»<sup>84</sup>. Для преодоления предвзятого

<sup>83</sup> В обществе Нестора-Летописца // Саратовский Вестник. 18 февраля (2 марта) 1916. № 39.

<sup>84</sup> Там же.

отношения к отечественной философии Зеньковский предлагал открыть в университетах кафедры русской философии, что вызвало оживленную дискуссию между сторонниками и противниками этой идеи. Спор возник между двумя известными специалистами в области филологии: идею профессора В. В. Зеньковского поддержал секретарь Исторического общества имени Нестора Летописца, экстраординарный профессор Андрей Митрофанович Лобода, против выступил председатель общества, ординарный профессор Юlian Андреевич Кулаковский, считавший, что вполне достаточно читать курс русской философии.

Характерно, что обсуждение историко-философских сюжетов на заседаниях КНФО зафиксировало как раз ту ситуацию, когда, с одной стороны, продолжали существовать исследования отечественной философии, проводившиеся представителями других наук (в случае с КНФО — литературоведом С. И. Масловым («Мироизречение Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, южнорусского писателя XVII века»)), а, с другой, — к ее анализу приобщились профессиональные философы<sup>85</sup> (здесь следует вспомнить доклад В. В. Зеньковского о философии П. Я. Чаадаева).

Доклад приват-доцента и на тот момент заведующего кафедрой истории русского языка и литературы Университета св. Владимира Сергея Ивановича Маслова о Кирилле Транквиллионе-Ставровецком<sup>86</sup> состоялся 18 апреля

<sup>85</sup> Интересно, что перечень общих работ по истории русской философии такого типа (если исключить западноевропейских авторов), который В. Зеньковский дает в предисловии к своему фундаментальному труду «История русской философии», начинается с 20-х гг. XX в. (В. Зеньковский. История русской философии. М., 2001. С. 28–30).

<sup>86</sup> Следует отметить, что Сергей Маслов выступал неоднократно с докладами о Кирилле Транквиллионе-Ставровецком, в т. ч. впервые на семинарии русской филологии при Университете св. Владимира под руководством профессора В. Н. Перетца. А поскольку, как уже упоминалось, в то время исследованием отечественной философии нередко занимались именно филологи, то важной представляется информация о том, что

1915 года. Тема выступления совпадает с названием главы III «Мироизречение Транквиллиона» его работы «Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии»<sup>87</sup>. Обращение С. И. Маслова к личности Кирилла Транквиллиона интересно тем, что жизнь этого южнорусского писателя XVII века проходила на переломе двух эпох церковной истории — до и после принятия Брестской унии 1596 года в Речи Посполитой (способствовавшей окатоличиванию ее православного населения), а его творчество — на рубеже двух периодов в истории южнорусской литературы XVI–XVII вв. (греко-славянского и латино-польского (схоластического)).

Именно поэтому исследование мировоззрения Транквиллиона предваряет изложение его биографии на фоне исторических событий, ее обрамляющих, что является неким ключом к формированию и пониманию его взглядов.

с 1907 по 1912 г. «из 176 прочитанных в собраниях семинария рефератов 112 относятся к вопросам истории древнерусской литературы» (Семинарий русской филологии при Императорском университете св. Владимира под руководством проф. В. Н. Перетца. Первое пятилетие. Издание семинария рус. филологии. К., 1912. С. 12).

<sup>87</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. 1904–1907 гг. // ИР НБУ. Ф. 33. Ед. хр. 84. С. 133–170. На титульном листе работы имеется рекомендация профессора В. Н. Перетца от 26 февраля 1907 года к ее печати в «Университетских известиях». Однако она так и не была опубликована при жизни автора из-за того, что С. И. Маслов, по словам В. Н. Перетца, был «немилосердно строг и чрезмерно критичен к самому себе в погоне за совершенством» (В. Перетц, акад. Нарис наукової діяльності проф. С. І. Маслова // Сергій Маслов: 1902–1927. К., 1927. С. 25). Он очень сожалел об этом, высоко оценивая труд исследователя: «Такой основательной, полной, критически и деловито написанной монографии мы не имеем ни об одном из старых украинских писателей» (Там же). Работа С. И. Маслова увидела свет только в 1984 г. (с некоторыми редакционными правками): С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. К., 1984.

Как отмечает Маслов, он был малороссом по рождению, православным по вероисповеданию, но образование получил в католическом львовском кафедральном училище. Автор разделяет его биографию на три периода. Первый (1589–1592 гг.) связан с преподаванием в Львовской братской школе, возникшей после утверждения ее устава 1 января 1586 г. антиохийским патриархом Иоакимом V. Она существовала при Львовском Успенском братстве, бывшем одним из центров защиты Православия в польско-литовском государстве. Известно, что в споре между Львовским братством и епископом Галицким, Львовским и Каменец-Подольским Гедеоном (Балабаном), который был решен священноначалием в пользу первого, от братства выступал Кирилл Транквиллион, что свидетельствует о его авторитете в православной среде. В 1592 г. братство вынуждено было закрыть школу, и он уезжает преподавать в Виленскую братскую школу.

Второй период охватывает его проповедническую и издательскую деятельность в 1614–1625 гг.<sup>88</sup> В это время Транквиллион, уже иеромонах, издает свои сочинения «Зерцало Богословия» (1618) и сборник проповедей «Евангелие Учительное» (1619). «Зерцало Богословия», написанное в 1614 г., он послал для ознакомления схимонаху Манявского скита Иову (Княгиницкому), который не советовал его печатать, так как нашел там много заблуждений. Транквиллион ему резко ответил, книгу сократил и опубликовал. Оба сочинения подверглись критике у православных. «Евангелие Учительное» было запрещено киевским собором 1620-х гг. С. И. Маслов указывает: «Хотя в “Зерцале Богословия” и “Евангелии Учительном” он именует себя сыном восточной православной церкви, не трудно заметить его расположение к католикам и католи-

<sup>88</sup> Так периоды датирует С. И. Маслов, указывая, что точных сведений о пребывании Транквиллиона в Вильно нет, а во Львове он появляется в 1614 году.

цизму. Так, у него нет никаких замечаний против католического пути (хотя велись споры между церквями после введения уния и в XVII веке продолжались), но он горячо polemизирует с протестантскими сектами. Сходство с католицизмом — в учении об исхождении Святого Духа и учении о примате папы. Таким образом, Транквиллион, заявляя себя сыном православной церкви, принадлежал в известной мере и католической партии (как в теоретическом, так и в житейском плане (посвящение “Евангелия Учительного” католику князю Юрию Чарторыйскому))»<sup>89</sup>.

Третий период жизни Кирилла Транквиллиона связан с его переходом в унию в 1626 году. Здесь важна очень точная оценка Сергея Маслова: «Транквиллион порвал с православной церковью и официально заявил себя сторонником католицизма, к которому тяготел издавна. Следовательно, двойственность в миросозерцании Транквиллиона была почвой, постановление киевского собора — ближайшим поводом для перехода в унию»<sup>90</sup>. В том же 1626 году он становится архимандритом Черниговского Елецкого монастыря, ставшем униатским после присоединения Чернигова к Польше в 1618 году по Деулинскому договору. В 1646 году, в котором он скончался, Транквиллион издает «Перло Многоценное», где последовательно исповедует католицизм, защищает догматические и экклезиологические положения католической церкви. Маслов отмечает: «В “Перле Многоценном” Транквиллион заявляет себя решительным сторонником Filioque в вопросе исхождения Святого Духа. Ясно проводится мысль о главенстве папы в христианской церкви. Папа — наивысший пастырь овчарни Христовой, старший патриарх, “правдиве” хранящий апостольскую веру и “моцно” защищающий ее против

<sup>89</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. 1904–1907 гг. // ИР НБУ. Ф. 33. Ед. хр. 84. Л. 50–51.

<sup>90</sup> Там же. Л. 52.

слуг антихристовых. В католической церкви Транквилион видит воплощение истины и источник вечной жизни. В одном из стихотворений он возсылает молитвы к Богу о воссоединении всех христиан, которое он понимает как приведение всего христианского мира к подножию папского престола»<sup>91</sup>.

Описание жизни и внешней канвы творчества Кирилла Транквилиона, данное С. И. Масловым на фоне разлома православной церковной жизни в Речи Посполитой конца XVI — первой половины XVII в., само по себе является трагическим памятником эпохи. Однако основной целью его исследования, которое нуждалось в биографической преамбуле, было мировидение Транквилиона — «изложение метафизических и физических воззрений, взглядов на науку и знание, нравственную философию и эсхатологические представления»<sup>92</sup>. С самого начала автор отмечает, что европейское естествознание (теории Коперника, Кеплера, Галилея) и новая философия (идеи Бэкона, Декарта) не использовались и не были тогда широко известны в кругу русских книжников, поэтому естественно-научные взгляды Кирилла Транквилиона, его богословские и философские воззрения основывались на идеях, содержащихся в основном в переводных византийских источниках, в оригинале появившихся несколько веков назад, или в сборниках, составленных на их основе. Их перечень традиционен: «Богословие» Иоанна Дамаскина (+ 777), «Шестоднев» Василия Великого (+ 379), сборник «Физиолог», «Толковая Палея». Воззрения Транквилиона, изложенные в его сочинениях, Маслов делит на 4 части: 1) учение о Боге, ангелах, природе и человеке; 2) отношение к знанию; 3) нравственные воззрения; 4) эсхатологические воззрения. Следует отметить, что слово «изложение» в проведенном им исследовании является ключевым. История идей Кирилла

<sup>91</sup> Там же. А. 130–131.

<sup>92</sup> Там же. А. 133.

Транквиллиона представлена через перекрестное рефери-рование его текстов с указанием параллелей с источниками, на которые он опирался, с выявлением сходства и различия между ними.

Изложение его учения о Боге, ангелах, природе и человеке Сергей Маслов начинает с констатации: «Все сущее в мире Транквиллион подводит под две категории — Бог и творение ( ...) Бог — творец мира невидимого, т. е. ангелов, и мира видимого, т. е. природы и человека»<sup>93</sup>. Он отмечает, что в своих взглядах на сотворение ангелов, на их свойства (они разумны, свободны, вездесущи, но не всеведущи, склонны к изменению (могут склоняться ко злу), но не способны к покаянию, которое Бог дал только человеку) Транквиллион исходит из «Богословия» Иоанна Дамаскина и «Толковой Палеи». На «Толковой Палеи» основывается и его мнение, что Бог создал человека, чтобы тот занял место отпавших злых ангелов, но прежде Он создает видимый мир, который должен стать домом для человека. Маслов заключает: «Таким образом, здесь намечается антропоцентристическая точка зрения на природу, согласно которой, весь видимый мир сотворен ради человека. Только с этой точки зрения автор истолковывает смысл и значение отдельных явлений природы»<sup>94</sup>. Учение Транквиллиона об устройении видимого мира — природы и человека (учение о четырех элементах, их составляющих, — огонь, воздух, вода и земля), о теле и душе человека, заключение о том, что «малым естеством своим человек является ту же Премудрость Божию, какая видна во всей природе, ( ...) справедливо называется малым миром»<sup>95</sup>, всецело основывается на «Богословии» Иоанна Дамаскина. В то же время учение о соединении в человеке духа и плоти, доброго и злого, бессмертия и смерти заимствовано у Григо-

<sup>93</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий... Л. 135.

<sup>94</sup> Там же Л. 139.

<sup>95</sup> Там же. Л. 154.

рия Богослова (о чём, по словам Маслова, упоминает и сам Транквиллион)<sup>96</sup>.

Осмысление отношения Кирилла Транквиллиона к знанию Сергей Маслов связывает с определением его собственного мировоззрения: «Мироозерцание Транквиллиона может быть охарактеризовано его же термином “Богомышление”. Богомышление состоит в постоянном стремлении души человека к Богу, в неуклонном зрении ума к свету Небесной Премудрости (...) Это накладывает своеобразный отпечаток на познание, сообщает ему специальный богословский характер. Действительно, научного интереса в мироозерцании Транквиллиона мы не видим. Он довольно равнодушен к тому, где скрывается теоретическая истина»<sup>97</sup>. В его утверждении о том, что земля может находиться или на воде, или в воздухе, автор прослеживает сходство с Василием Великим. Маслов отмечает, что для Транквиллиона наука и философия не имеют значения вне связи с богословием, они важны для подтверждения богословских истин, они только служанки богословия.

Для него также характерно стремление богословски обосновать неполноту и ограниченность человеческого знания: Бог не дал человеку полного знания, чтобы оно не было равным Божественному, а потому чрезмерное стремление к познанию, к науке может быть греховным высокуюмием<sup>98</sup>. Транквиллион осуждал богословские споры, особенно спор об исхождении Святого Духа, ка-сающийся догматических разногласий между православными и католиками и усилившимся после Брестской унии. С. И. Маслов указывает, что в «Евангелии Учительном» (которое, напомним, имеет посвящение католику князю Юрию Чарторыйскому) он называет тех, кто ведет эти споры, «“суетными умами”, “слепцами”, поскольку исхож-

<sup>96</sup> Там же. А. 155.

<sup>97</sup> Там же. А. 156.

<sup>98</sup> Там же.

дение Святого Духа — тайна неизреченная, и от всех гордых и грешных людей Бог скрыл эту тайну»<sup>99</sup>. Как и византийские авторы, чьими трудами он пользовался, Транквиллион крайне отрицательно относился к эллинской мудрости, хотя, справедливо замечает Маслов, он является писателем, «основы теоретического миросозерцания которого всецело коренятся в этой самой мудрости»<sup>100</sup> (например, это касается упоминавшегося учения о четырех элементах).

Автор отказывается от изложения системы морали Транквиллиона, обосновывая это тем, что она по своему содержанию не отличается от взглядов других писателей византийской традиции: так он указывает на схожесть его взглядов с мыслями Ефрема Сирина и Иоанна Златоуста. Маслову важно представить образный ряд, используемый в «Зерцале Богословия» и «Евангелии Учительном» для формулировки нравственных воззрений. Это позволяет увидеть в Транквиллионе талантливого автора, обладающего редким даром слова, что объясняет неоднократное переиздание и использование фрагментов этих его сочинений в Русской Православной Церкви, несмотря на многочисленные запреты<sup>101</sup>. Вот несколько примеров из сочинений Транквиллиона, приведенных С. И. Масловым. Он указывает, что в «Евангелии Учительном» Транквиллион называет вещи под солнцем тенью, даже ничтожнее

<sup>99</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий... Л. 158.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> У С. И. Маслова в главе 4 «Судьба сочинений Транквиллиона» (Л. 171–194) подробно изложена эта история. Мы же приведем лишь несколько примеров из нее. Так, «Зерцало Богословия» и «Евангелие Учительное» были запрещены киевским собором 1620-х гг., а в 1627 г. они попали в Москву и были сожжены по указу царя Михаила Романова после отрицательной рецензии патриарха Филарета. Но уже в 1661 г. патриарх Никон включил «Евангелие Учительное» в библиотеку Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, а в 1675 г. патриарх Иоаким читал в соборе поучения Транквиллиона в Неделю сыропустную и 1-ю Неделю Великого поста.

тени, поскольку она бывает неподвижной, а вещи склонны к постоянному изменению, а в «Зерцале Богословия» утверждает, что «мир этот подобен камню жерновному, в непрестанном вращении меняющему и стирающему род человеческий»<sup>102</sup>. В «Евангелии Учительном» Маслов выделяет описание Транквиллионом быстротечности земного бытия: «Как мчится конь к намеченной цели, как проносится тень облака безводного, как течет вода в быстрой реке и не возвращается обратно, как несется камень с горы на долину, не останавливаясь ни на мгновение, — так и мы бежим безостановочным бегом, и дни, и лета наши приближаются к смерти»<sup>103</sup>. Здесь же он изображает человека агнцем, окруженным львами (их он называет то дьяволом, то соблазнами), а жизнь — морем, где на корабль нашего упования нападают разбойники-бесы, стремящиеся разбить его и потопить нашу душу. Транквиллион именует земную жизнь путем в иной мир, а людей — странниками, которые постоянно должны помнить о грядущем истинном отечестве. В «Евангелии Учительном» Сергей Маслов также обращает внимание на образы, раскрывающие смысл смерти и воскресения: «Смерть и воскресение — двое врат, через которые мы идем в век грядущий. Одни врата страшны и болезненны, так как ведут тело в тьму и тление; другие радостны и веселы, так как выводят нас в небесное отечество, туда, где цветет вечная жизнь»<sup>104</sup>.

Эсхатологические воззрения Кирилла Транквиллиона представлены во всех трех его сочинениях — «Зерцале Богословия», «Евангелии Учительном», «Перле Многоценном». По словам Маслова, они основаны на переводной

<sup>102</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. 1904–1907 гг. // ИР НБУ. Ф. 33. Ед. хр. 84. Л. 158.

<sup>103</sup> Там же. Л. 159.

<sup>104</sup> Там же. Л. 161.

византийской литературе<sup>105</sup>, но отличаются в деталях. Менялись нюансы и в его собственных взглядах. На этих отличиях и нюансах мы и остановимся. Так, в вопросе о времени конца мира в «Евангелии Учительном», указывает автор, Транквиллион примыкал к тем, кто считал, что конец наступит через 8 000 лет от создания мира, а в «Перле Многоценном» утверждал, что он придет тогда, когда все места падших ангелов заполнят люди, исходя из того, что Бог создал человека вместо них<sup>106</sup>. С. И. Маслов особо выделяет детали, которые, вне сомнения, отражают тяготение Кирилла Транквиллиона к католицизму: Антихрист произойдет из западных немецких еретиков, соберет войско из язычников и еретиков, нападет на римскую церковь, умертвит Папу и сядет в церкви св. Петра, а затем пойдет в Иерусалим, он будет уничтожать истинных христиан<sup>107</sup>. Автор отмечает, что картину разрушения мира Транквиллион взял из 6 главы Апокалипсиса. Его мысли о воскресении праведников («Праведных и верующих Бог воскресит в целых телах (без изъянов, присущих при жизни), они будут иметь не свой возраст, но возраст Христов — 30 лет (в этих годах Христос воскрес из мертвых, в этом возрасте

<sup>105</sup> С. И. Маслов дает перечень этих произведений: «Слово Ипполита о Христе и Антихристе», «Слово Ефрема Сирина на пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие Антихриста», «Провидение о Цареграде» в «Житии Андрея Юродивого», «Слово Мефодия Патарского о царствии языка», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на Фаворской горе», «Слово Палладия мниха о втором пришествии Христове, о страшном суде и будущей муке», «Житие Василия Нового», «Хождение Богородицы по мукам», «Слово о видении апостола Павла» (Там же. Л. 162).

<sup>106</sup> С. И. Маслов считает, что здесь Транквиллион испытал влияние «Слова о небесных силах, чего ради создан бысть человек», где соединены те идеи, которые у него изложены в разных сочинениях: мир будет существовать 7 000 лет и за это время люди займут места падших ангелов (Там же. Л. 163). Отличие состоит в определении количества лет (8 000) до наступления конца мира: в данном случае Кирилл Транквиллион основывается на «Толковой Палее».

<sup>107</sup> Там же. Л. 164.

был сотворен Адам), воскреснут “в разных лицах, яко ныне: жены и мужие”»)<sup>108</sup>, по словам Маслова, совпадают с тем, что по этому поводу говорится в «Вопросах Иоанна Богослова Господу на Фаворской горе», за исключением сохранения пола.

Общая оценка С. И. Масловым творчества Кирилла Транквилиона-Ставровецкого основана на принятом делении южнорусской (малорусской, украинской)<sup>109</sup> литературы XVI–XVII вв. на два периода: греко-славянский (конец XVI — начало XVII в.) и латино-польский (схоластический), начинающийся с момента открытия Киево-Могилянской коллегии в 1632 г. Для первого, отмечает автор, характерно обращение к византийским источникам, достаточно простой стиль изложения, для второго — использование произведений польских духовных и светских писателей, современных научных знаний, стиль изложения, где форма довлеет над содержанием. Исходя из этого, он заключает, что сочинения Транквилиона принадлежат к первому периоду, хотя «в них можно отметить несколько признаков схоластического периода: ссылки на отцов западной церкви и на светских писателей, некоторую искусственность формы в различных местах (...), два-три обрата из римской истории. Тем не менее, в общем Транквилиона следует считать типичным представителем первой, греко-славянской эпохи малорусской образованности. Его источниками в большинстве случаев являются византийские писатели. Его литературные опыты обыкновенно отличаются простотой формы (...). Несмотря на тридцатилетний промежуток времени со дня выхода в свет “Зерцала Богословия” и “Евангелия Учительного” до издания “Перла Многоценного”, все сочинения Транквилиона проникнуты одними и теми же воззрениями на Бога и природу, задачи и цели земного существования человека, на последние

<sup>108</sup> Там же. Л. 166.

<sup>109</sup> С. И. Маслов употребляет все три названия.

судьбы вселенной»<sup>110</sup>. Таким образом, в лице Транквилиона мы имеем некий переходный тип: с одной стороны, он становится униатом, принимает католическую доктрину и экклезиологию, с другой — остается в смысловом поле православных византийских источников, несколько видоизменяя их под влиянием католицизма.

В целом следует отметить, что исследование Сергея Ивановича Маслова является именно историко-литературоведческим (о чем свидетельствует и название его работы): его отличает скрупулезная работа с сочинениями Транквилиона, выявление контекста, в котором сформировались его взгляды, путем анализа параллельных смыслов в византийских источниках, наиболее часто используемых в тот период. Благодаря этому оно и сегодня остается непревзойденным в том, что касается текстологического анализа. Однако в нем крайне мало теоретических обобщений, философских выводов, хотя там, где они присутствуют, их отличает точность оценок.

Вероятно, собрание, состоявшееся 5 октября 1919 года, на котором литературовед Альфред Людвигович Бём<sup>111</sup> выступил с докладом «К уяснению историко-литературных понятий (мотив, сюжет, идея, тема, содержание)»<sup>112</sup>,

<sup>110</sup> С. И. Маслов. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Опыт историко-литературной монографии. 1904–1907 гг. // ИР НБУ. Ф. 33. Ед. хр. 84. Л. 132.

<sup>111</sup> Известно, что в 1919 г. А. Л. Бём побывал в Киеве несколько раз. С 5 апреля по 5 мая 1919 г. он приехал из Петрограда с целью покупки украинских книг для библиотеки Российской академии наук (См.: Украинская книга 1917–1919 гг. в фондах БАН: украинские издания 1917–1919 гг. в Славянском фонде Библиотеки Российской академии наук. СПб., 2011. С. 3). В конце июля 1919 г. он снова оказался в Киеве по семейным обстоятельствам и оставался здесь до 29 ноября, а затем вместе с В. В. Зеньковским был вынужден эмигрировать в Белград (В. Зеньковский, прот. Мои встречи с выдающимися людьми. Часть I. С. 10).

<sup>112</sup> Впервые доклад на эту тему был прочитан в Петрограде в начале 1917 года в Пушкинском семинарии С. А. Венгерова, который посоветовал его опубликовать (А. Н. Горяинов. Некоторые новые материалы об А. Л. Бё-

было последним заседанием КНФО. Содержание доклада, представленное в одноименной статье, опубликованной в Петрограде в «Известиях Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук»<sup>113</sup>, объясняет, почему он был органичен в качестве выступления в научно-философском обществе. Текст представляет собой классический пример междисциплинарного исследования: это касается и поставленных проблем, и способов их решения, и использования философских категорий для осмыслиения литературоведческих понятий, и обращения к работам как литературоведов, так и философов.

Свою задачу А. Л. Бёй видит в придании смысловой четкости категориям теории литературы — «мотив», «сюжет», «содержание», «идея», «тема», в переосмыслении идей известного историка литературы, профессора Петербургского университета Александра Николаевича Веселовского, изложенных им в работе «Поэтика сюжетов». Автор критически относится к историческому или генетическому методу исследования, использованному Веселовским для определения мотива как простой повествовательной единицы, ответившей на запросы первобытного ума. Это определение не удовлетворяет Бёя по нескольким причинам: 1) происхождение мотивов ограничивается древностью, они вычленяются путем анализа исторических явлений, что исключает возможность появление новых мотивов; 2) оно лишено той универсальности, которая позволила бы выделить мотив в любом произведении — древнем или современном.

ме // Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды славянской библиотеки и пражских архивов. Международная конференция Прага, 14–15 августа 1995 г. Сб. докладов. Прага, 1995. С. 349–350).

<sup>113</sup> А. Бёй. К уяснению историко-литературных понятий // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. 1918. Т. 23. Кн. I. С. 225–245.

Поэтому он предлагает другой путь: исключительно анализ художественных произведений, поскольку они как результат творчества являются единственным фактом литературы. Альфред Бём отмечает, что в единичном художественном произведении, взятом самом по себе, нет ничего, кроме содержания, определяя его как «совокупность психологического, бытового, лирического и т. д. материала, которым оперирует художник; материал, закрепленный в слове»<sup>114</sup>. Сюжет и мотив называет некими фикциями, категориями мышления, т. к. они вычленяются в результате *сравнения* двух и более произведений. Бём рассматривает сюжет как «результат отвлечения от конкретного содержания художественного произведения некоторых повторяемых форм человеческих отношений, психологических переживаний и явлений внешнего мира, результат, закрепленный в словесной формуле  $(a + b + b_1 \dots)$ »<sup>115</sup>. Характерно, что для описания отношения между сюжетом и содержанием произведения он использует философские категории общего и единично-го: содержание так же реально, как единично представление, а сюжет сравним с реальной фиктивностью общего, поэтому сюжет не существует вне содержания, как общее — вне единичного<sup>116</sup>. В свою очередь, мотив — это «предельная ступень художественного отвлечения от конкретного содержания произведения, закрепленная в простейшей словесной форме  $(a + b)$ »<sup>117</sup>. Выделение у Бёма курсивом слова «художественного» неслучайно. Он стремится быть исключительно точным в определениях, поэтому различает логическое обобщение как предельно общее («любовь человека к человеку») и художественное обобщение («любовь чужеземки к пленнику»), содер-

<sup>114</sup> А. Бём. К уяснению историко-литературных понятий. С. 231.

<sup>115</sup> Там же. С. 231.

<sup>116</sup> Там же. С. 230.

<sup>117</sup> Там же. С. 231.

жащее возможность художественного развития мотива, вырастания его до сюжета, который называет усложненным мотивом (любовь чужеземки к пленнику — взаимная (неразделенная), заканчивается его освобождением (гибелью) и т. д.).

Здесь важны еще два замечания автора. Во-первых, он указывает, что, если отвлечься от особенностей, обусловленных историческим методом у А. Н. Веселовского, их определения мотива и сюжета похожи. Но поскольку последний не рассматривает их как категории мышления, образовавшиеся в результате сравнения художественных произведений, у него отсутствует определение содержания, т. к. в таком случае оно неотличимо от сюжета. Во-вторых, утверждительно ответив на вопрос о возможности логически развить все гипотетические сюжеты из определенного мотива, Бём делает вывод о формирующем значении сюжета для художественного произведения.

Это позволяет ему представить свое видение проблемы свободы и необходимости, влияний и заимствований в художественном творчестве. «Выбор мотива-сюжета — акт свободного творчества (...), но раз выбранный сюжет вводит творчество в рамки необходимости<sup>118</sup>. Отсюда вывод, что близость сюжетов, далеко не всегда свидетельствующая о чьем-либо влиянии, особенно при сюжетах примитивных, предопределяет в известной мере и сходство отдельных деталей произведения»<sup>119</sup>.

Автор отмечает, что в поэзии правомерно, скорее, говорить о мотиве-сюжете, поскольку лирическое произведение может быть сведено к двучленной схеме — Я и мир. При этом, мир здесь представлен не через описание че-

<sup>118</sup> Приведем цитату автора, раскрывающую именно этот момент: «Для художника-творца может вовсе и не существовать сюжета; он творит, бессознательно подчиняясь в творчестве своем (...) формирующей силе сюжета» (Там же. С. 232).

<sup>119</sup> Там же. С. 228.

го-то внешнего — вещей и событий, а через личное восприятие и отношение к нему: «В лирике — чаще всего, дан только мотив, первый член которого неподвижен, знаменует собой творческое Я, претворяющее косную среду в мир лирически окрашенных образов»<sup>120</sup>. И опять мы встречаемся с формулировкой, основывающейся на философском обобщении: Бём указывает, что «я здесь не конкретное лицо, а Я с большой буквы, человеческая личность»<sup>121</sup>, ведь поэт выражает больше, чем свое частное переживание мира, его устами говорит человечество.

Третья часть статьи А. Л. Бёма посвящена определению и осмысливанию художественного произведения. Он основывается на идеях немецкого философа и языковеда Вильгельма фон Гумбольдта о слове как элементарной форме поэтического произведения и указывает, что «такое слово уже есть поэтическое произведение, ибо в нем налицо все элементы произведения»<sup>122</sup>. В частности, он рассматривает процесс образования нового слова, который является сравнением познаваемого (*x*) с уже познанным (*A*). Из слова *A* в новое слово *x* переходит некий мысленный признак *a*, являющийся общим для старого и нового слова, объединяющим их. В лингвистической теории происхождения искусства Александра Афанасьевича Потебни («Из записок по теории словесности»), которую Бём называет блестяще разработанной, он усматривает сходство с идеями Гумбольдта. Автор воспроизводит описание создания художественного произведения у Потебни: нечто неясное, вопрос, возникший у автора (*x*), заставляет его искать ответ в ранее приобретенном содержании (*A*), абстрагируясь от ненужного в поисках сродного, из которого формируется образ (*a*), а, значит, возникает ответ-суждение: *x* есть *a* (из *A*). И затем дает одно из определений ху-

<sup>120</sup> А. Бём. К уяснению историко-литературных понятий. С. 238.

<sup>121</sup> Там же. С. 236.

<sup>122</sup> Там же. С. 240.

дожественного произведения: «Художественное произведение есть суждение, в котором подлежащим служит вновь познаваемый комплекс явлений ( $x$ ), а сказуемым — прежде познанный ( $a$ )»<sup>123</sup>.

Такое структурирование художественного произведения позволяет Альфреду Бёму дать точные (вместо бытующих в то время расплывчатых) определения понятий «тема», «содержание», «идея». Содержание он рассматривает как сказуемое  $a$  (соответствующий фрагмент душевного опыта), ответ на вопрос, возникший у автора. Тема — это подлежащее  $x$ , т. е. вопрос, разрешившийся в процессе творчества. Бём отмечает, что сами по себе подлежащее и сказуемое не образуют суждение, оно возникает, когда есть связь между ними. Идея произведения и есть эта осознанная связь. С учетом раскрытия структурных элементов художественного произведения автор определяет его еще раз как «своеобразное суждение, подлежащим которого служит тема, сказуемым — содержание, а опознанной связью подлежащего и сказуемого — идея произведения»<sup>124</sup>.

Он указывает на практическое значение подобного определения для литературоведения. И, снова переформулируя идею А. А. Потебни, утверждает, что объективно и доступно читателю только содержание, но ни исходный вопрос (тема), ни среда (душевный опыт писателя), из которой сформировалось содержание-образ, не могут быть поняты и описаны полностью. Идея как связь между темой и содержанием также не является объективной и однозначной, поскольку подлежащее (тема, вопрос, познаваемое) является переменной величиной ( $x$ ), а значит — идею вкладывает тот, кто воспринимает произведение, для кого оно является ответом на его гипотетический вопрос.

Однако Бём считает ошибочным на основании варьируемости значения произведения (образа) отказаться от исс-

<sup>123</sup> Там же. С. 241.

<sup>124</sup> Там же. С. 242.

ледования среды и условий создания произведения, в частности биографии писателя и культурно-исторической эпохи, поскольку «в момент возникновения произведения, момент, прикрепленный к определенной среде и личности, эта неопределенность значения заключена в известные пределы, которые поддаются некоторому, весьма, правда, несовершенному, учету»<sup>125</sup>. Знание личных и исторических условий создания произведения важно, прежде всего, для литературоведения, иначе попытка его смысловой реконструкции окажется интерпретацией, основанной на реалиях, современником которых является исследователь, а не автор.

Таким образом, доклад Альфреда Людвиговича Бёма, на первый взгляд, касающийся чисто литературоведческих понятий, оказался чрезвычайно насыщен и интересен с философской точки зрения: философский категориальный аппарат (свобода и необходимость, общее и единичное, я и мир) действительно представал в нем как необходимый инструментарий, без которого исследуемые проблемы могли бы остаться или показаться искусственными мыслительными конструкциями.

На этом докладе, датированном октябрьем 1919 года, обрывается известная нам история Киевского научно-философского общества. К сожалению, КНФО, прежде всего, из-за неблагоприятных исторических условий не удалось реализовать обстоятельную программу философских исследований, заявленную им: общество не смогло организовать научно-философские съезды, основать научные институты, создать секции для разработки отдельных философских проблем, издать «Труды КНФО», философские книги и журналы. Но само его появление в Киеве свидетельствовало о прорыве шаблона, некой устоявшейся мысли, что философия может развиваться только как академи-

---

<sup>125</sup> А. Бём. К уяснению историко-литературных понятий. С. 244.

ческая философия, что ее единственной опорой являются стены кафедр университетов и духовных академий.

Более того, КНФО подтвердило опыт философских обществ, возникших до него, о важности общения философов и представителей других наук как для самой философии (поскольку из-за универсальности своей природы она всегда нуждается в широком культурном контексте, выходе за пределы собственных смыслов для лучшего их понимания), так и для различных отраслей естественных и гуманитарных наук (т. к. из-за отсутствия осмысления и коррекции своих методологических оснований они множат риски относительно истинности результатов познания). И, что самое главное, своей недолгой историей Киевское научно-философское общество еще раз подтвердило непреходящую истину: одним из главнейших условий существования философии, одним из самых важных импульсов ее развития является живой, непосредственный диалог ее носителей.

---

## Послесловие

И так, реконструкция истории Киевских религиозно-философского (1908–1919) и научно-философского (1914–1919) обществ в целом состоялась: заполнен еще один пробел в истории философской мысли и общественной жизни дореволюционной России, возвращены из «зоны умолчания» забытые авторы и их произведения. Памятуя о тех деталях, которые еще предстоит открыть и уточнить, чтобы сделать картину более завершенной, отметим, что они вряд ли изменят ее по существу, т. к. обозначены основные вехи истории КРФО и КНФО, очерчен круг лиц, составивших руководящее ядро обществ и определивших характер их деятельности, в значительной мере восстановлена тематика и содержание докладов (в меньшей степени — в КНФО), прочитанных на их заседаниях, выделены основные идеиные течения в них.

Исследование истории КРФО позволило подтвердить понимание религиозно-философского возрождения в России начала XX века не только как явления в истории философской мысли, но и как фактора, оказывавшего преобразующее влияние на общественную жизнь. РФО заведомо не могли быть только разделом в истории философской мысли, ибо то, что привлекало их создателей во Владими-

ре Соловьеве, последователями которого они себя считали, было его стремление по-христиански осмысливать всю жизнь, его выводы о Богочеловечестве и мире как становящейся Церкви. В КРФО эти идеи обрели формулировку, представленную, в частности, Василием Зеньковским, — «познание Бога (...) — это вопрос целого человека»<sup>126</sup>, «нельзя быть христианином, не принадлежа к (...) Церкви»<sup>127</sup>. Именно поэтому РФО не могли обойти вопрос о Церкви, о ее месте в жизни общества и каждого отдельного человека, об отношении интеллигенции к Церкви и ее участии в религиозном возрождении. Однако, в Уставе КРФО, как и других РFO, задача общества была представлена следующим образом: «всесторонняя разработка вопросов религии и философии». По всей видимости, это было связано с желанием охватить все религиозные движения и через просвещение привести их к Православной Церкви. Именно поэтому история КРФО изобилует широким спектром мнений и полна полемики. В частности, уже первое открытое заседание КРФО обозначило три направления в обществе, которые в той или иной степени сохранились и в дальнейшем: 1) сведение религиозного возрождения к теоретическому обсуждению вопросов религии, нейтральному по отношению к Церкви, не исключавшему и возможность возникновения новой религии; 2) выдвижение теософии в качестве универсального учения о мистическом богопознании, не требующего отречения от какой-либо формы религиозной веры; 3) соединение философского осмысливания истин христианского вероучения с жизнью в Церкви, с религиозным опытом, вне связи с которым знание остается неполным и неточным (в КРФО — самое влиятельное и многочисленное направление, опреде-

<sup>126</sup> В религиозно-философском обществе // Киевские Вести. 6 (19) ноября 1908. № 296.

<sup>127</sup> В религиозно-философском обществе // Киевская Мысль. 6 (19) ноября 1908. № 308.

лившее суть его деятельности). Необходимость размежевания с внецерковными направлениями в КРФО как желание четко представить свою позицию завершилось образованием православной секции в обществе и изданием в 1916–1917 гг. журнала «Христианская Мысль», который с самого начала был определен как «орган православного самосознания». Однако более ясные и четкие очертания идея воцерковления жизни, культуры, вытекающая из понимания мира как становящейся Церкви, как движения твари ко Творцу, получила уже в эмиграции.

Изучение истории КНФО дало возможность установить наличие двух направлений в философской мысли Киева начала XX века, одно из которых тяготело к западноевропейской философии, другое исходило из необходимости и возможности существования самобытной отечественной философии. Первое сосредоточилось на осмыслении проблем, обнаружившихся в европейской философии в результате кризиса классического рационализма, критическом анализе предложенных в ней способов его преодоления, в той или иной мере тяготеющих к релятивизму, и поиске собственных путей выхода из сложившейся ситуации. Второе провозглашало необходимость формирования православной религиозной философии как альтернативы западноевропейской, являющейся плодом культуры, основанной на католицизме и протестантизме. Уникальность КНФО состояла в неконфликтном существовании в нем двух направлений, в признании возможности как религиозной, так и секулярной философии, что, вне сомнения, объяснялось членством в нем как преподавателей Киевской Духовной Академии, так и Университета св. Владимира, и главное — их способностью отстаивать свою точку зрения и признавать право других на инакомыслие.

И все же в исследовании уместнее поставить не точку, а многоточие. Сделаны лишь первые шаги в направлении анализа идейного наследия КРФО, которое следует вписать в более широкие контексты, обусловившие его, — рус-

ской религиозной философии и православного богословия. Это необходимо и для того, чтобы определить истоки, вычленить смыслы, оказавшие влияние на формирование этого наследия, и для того, чтобы уяснить те новые содержательные моменты, которые были внесены уже им в эти контексты. Еще более справедливо это в отношении КНФО: здесь еще предстоит как заполнить возможные пробелы во внешней истории общества (дополнить перечень докладов, описать озвученные в них идеи), так и детально проанализировать, в какой мере те или иные направления европейской и отечественной философии определили идеи, проговоренные на его заседаниях, и что нового они, в свою очередь, внесли в смысловое поле философской мысли.

И последнее замечание, важное для автора. С горечью приходится признать справедливость слов С. С. Хоружего: «Традиция русской религиозно-философской мысли, идущей от славянофилов и Владимира Соловьева, узнавшая свой расцвет в первые десятилетия нашего века, в период, который нередко так и называют “русским религиозно-философским возрождением”, сейчас никак не может считаться покрытой мраком забвения (...). Но при всем том несомненно и другое: едва ли сегодня думают, что эта традиция еще жива, еще продолжается. Скорее ее рассматривают как явление, связанное с определенным кругом лиц и определенным периодом, а ныне сполна завершившее свой путь и принадлежащее истории»<sup>128</sup>. В 2003 году по благословению Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, Предстоятеля Украинской Православной Церкви, было воссоздано Киевское религиозно-философское общество. Сможет ли оно собрать вокруг себя тех, кто понимает, что как возродить религиозно-философскую традицию, основанную на Православии, тщетно путем лишь интеллектуальных усилий, вне личного приобще-

<sup>128</sup> С. Хоружий. Философский процесс в России как встреча философии и православия // О старом и новом. СПб., 2000. С. 66.

ния к Церкви Христовой ее носителей, так и невозможно, будучи христианином, оставаться позитивистом в области философии, или же будет вынуждено признать отсутствие «творческого, хозяйствского участия в традиции, дальнейшего обновления и обогащения ее»<sup>129</sup> — покажет время.

---

<sup>129</sup> С. Хоружий. Философский процесс в России как встреча философии и православия // О старом и новом. СПб., 2000. С. 66–67.

## Приложения



---

## Приложение 1

Заседание Киевского Губернского  
по делам об обществах Присутствия  
19 декабря 1907 года  
об отказе в регистрации Киевского  
религиозно-философского общества<sup>1</sup>

Журнал № 199  
Киевского Губернского по делам об обществах  
Присутствия

Декабря 19 дня 1907 года

ПРИСУТСТВОВАЛИ:

За Председателя Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев

Члены:

Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев

За Киевского Губернского

Предводителя Дворянства Бар. В. В. Унгерн-Штернберг

За Управляющего Киевскою

Казенною Палатою И. Н. Добровольский

Прокурор Киевского Окружного Суда В. Р. Фрейберг

Киевский Городской Голова

не присутствовали

Член от Киевской Городской Думы

Старш. Фабричн. Инспектор Киевской Губернии —

---

<sup>1</sup> Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 22.11–19.12.1907 г.// Гос. архив Киевской обл. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 45.

Слушали:

Учредители «Киевского религиозно-философского общества» — профессора Владимира Завитневич и Павел Тихомиров и друг. в поданном 7 сего Декабря на имя Г. Губернатора прошении возбудили ходатайство об утверждении проекта устава учреждаемого ими общества.

Ходатайство Завитневича и остальных по распоряжению Г. Губернатора, на основании 17 и 23 ст. I отд. закона 4 марта 1906 г. об обществах и союзах, было передано для рассмотрения в Губернское по делам об обществах Присутствие.

Губернское Присутствие, в заседании своем, рассмотрев означенное ходатайство, а равно и представленный просителями проект устава, находят, что таковые не согласны с требованиями зак. 4 марта 1906 г., а именно: на публикацию об образовании общества не представлено ни 6 руб. 25 коп., ни квитанции Казначейства о взносе этих денег; в проекте устава не указано место нахождения правления; открытие предположенных по § 10 учреждений не обусловлено получением для этого надлежащего разрешения и затем в уставе ничего не сказано о лицах, которые не могут состоять членами общества.

Ввиду изложенного, Губернское Присутствие  
**ОПРЕДЕЛЯЕТ:**

В приведенном ходатайстве профессоров Владимира Завитневича и Павла Тихомирова отказать, о чем и объявить им, с возвращением одного экземпляра представленного проекта устава.

Время исполнения

Определение  
Присутствия  
объявлено лично учредителю  
Владимиру Завитневичу

За Председателя	Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев
Члены:	
Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев	
За Киевского Губернского Предводителя Дворянства	Бар. В. В. Унгерн-Штернберг
За Управляющего Киевскою Казенною Палатою	И. Н. Добровольский
Прокурор Киевского Окружного Суда	В. Р. Фрейберг
Киевский Городской Голова	не присутствовал
Член от Киевской Городской Думы	не присутствовал
Старш. Фабричн. Инспектор Киевской Губернии	—
Заведывающ. Делопроизводством	(Подпись)

Заседание Киевского Губернского по делам  
об обществах Присутствия 23 января  
1908 года о регистрации Киевского  
религиозно-философского общества<sup>2</sup>

Журнал № 21  
Киевского Губернского по делам об обществах  
Присутствия

Января 23 дня 1908 года

Присутствовали:

Председатель, и. д. Губернатора  
Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев

Члены:

За Вице-Губернатора

Старший Советник Губер.  
Правл. А. С. Турчанинов

За Киевского Губернского  
Предводителя Дворянства

Бар. В. В. Унгерн-Штернберг

За Управляющего Киевскою  
Казенною Палатою

Н. В. Знатоков

За Прокурора Киевского  
Окружного Суда

Н. А. Пашинский

Киевский Городской Голова

не присутствовал

Член от Киевской Городской Думы

Н. Я. Смульский

Старш. Фабричн. Инспектор Киевской Губернии

—

<sup>2</sup> Журналы заседаний Киевского Губернского по делам об обществах Присутствия. 23.01–20.02.1908 г. // Гос. архив Киевской обл. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 61–62.

Слушали:

Губернское Присутствие, в заседании своем, состоявшемся 19 декабря 1907 г., рассмотрев ходатайство учредителей Киевского религиозно-философского общества профессоров Владимира Завитневича и Павла Тихомирова, и. д. доцента Киевской Духовной Академии Петра Кудрявцева и приват-доцента Алексея Одарченко об утверждении проекта устава учреждаемого ими общества, в ходатайстве этом, как неудовлетворяющем требованиям закона 4 марта 1906 г. об обществах и союзах, отказалось, о чём и было объявлено учредителю общества Завитневичу, с возвращением одного экземпляра представленного проекта устава.

15 Января сего года те же лица вновь подали на имя Губернского об обществах Присутствия прошение о регистрации того же религиозно-философского общества, при чём представили два экземпляра пересоставленного ими проекта устава и две квитанции Киевского Казначейства от 5 Января 1908 г. за №№ 1036 и 1037 о взносе 6 руб. 25 коп. на публикацию об образовании общества.

Губернское Присутствие, в заседании своим сего числа, рассмотрев ходатайство Завитневича, Тихомирова, Кудрявцева и Одарченко, а равно и представленный ими проект устава, находит, что таковые на этот раз оказались удовлетворяющими требованиям закона 4 марта 1906 г., при чём учреждаемое общество, как предполагающее образовывать капиталы, на осно-

Время исполнения 14 марта 1908 г.  
зап. № 214,  
215, 216  
и 217.

вании 20 ст. I отд. того же закона подлежит регистрации, а потому Губернское Присутствие  
ОПРЕДЕЛЯЕТ:

Разрешить регистрацию Киевского религиозно-философского общества внесением устава этого общества в установленный реестр, о чем на обоих экземплярах проекта устава сделать соответствующие надписи и один из них вручить учредителям общества. О регистрации общества сообщить для сведения Киевскому Полицмейстеру и поручить ему истребовать от учредителей, по напечатании, шесть экземпляров устава и таковые представить в Губернское Присутствие вместе с сведениями о времени открытия действий общества и списком лиц, избранных для управления делами его; об образовании общества послать по установленной форме статьи в Киевскую Губернскую и Сенатскую Типографии для напечатания публикаций в «Киевских Губернских Ведомостях» и «Сенатских Объявлениях».

Председатель, и. д. Губернатора  
Вице-Губернатор Н. Н. Чихачев

Члены:

За Вице-Губернатора	Старший Советник Губер. Правл. А. С. Турчанинов
За Киевского Губернского Предводителя Дворянства	Бар. В. В. Унгерн-Штернберг
За Управляющего Киевскою Казенною Палатою	Н. В. Знатоков
За Прокурора Киевского Окружного Суда Н. А. Пашинский	
Киевский Городской Голова	не присутствовал
Член от Киевской Городской Думы	Н. Я. Смульский
Старш. Фабричн. Инспектор Киевской Губернии	—
Заведывающ. Делопроизводством	(Подпись)

---

### Приложение 3

## Устав Киевского религиозно-философского общества<sup>3</sup>

М. В. Д.  
КИЕВСКИЙ  
ГУБЕРНАТОР

В Канцелярию Киевского,  
Подольского и Волынского  
Генерал-Губернатора

ГУБЕРНСКОМУ ПО ДЕЛАМ  
ОБ ОБЩЕСТВАХ ПРИСУТСТВИЮ  
Ноября 6 дня 1908 г.  
№ 1165  
г. Киев.  
Помещение Губернского Правления  
Д. № 96 1908 г.

Препровождая один экземпляр устава Киевского религиозно-философского общества, внесенного в реестр обществ по определению Губернского Присутствия от 23 Января сего 1908 года, уведомляю, что действия общества открыты 6 марта сего же года.

Губернатор, в должности  
Шталмейстера Высочайшего Двора (Подпись)  
Завед. Делопроизводством  
Губернск. Присутствия (Подпись)

---

<sup>3</sup> Дело об Обществах и Союзах, утвержденных на основании закона 4 марта 1906 г. 7.12.1906–20.03.1909 гг. // ЦГИА Украины. Ф. 442. Оп. 636. Ед. хр. 647 Ч. III. Л. 599–607.

Настоящий проект устава Киевским Губернским по делам об обществах Присутствием в заседании, 23 Января 1908 года состоявшемся, рассмотрен и внесен в установленный реестр под № 4.

И. д. Киевского Губернатора, Вице-Губернатор Чихачев.  
Заведыв. Делопроизводством Губерн. Присут.  
Быстрицкий.

**УСТАВ  
КИЕВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО  
ОБЩЕСТВА**

КИЕВ.

Тип. 1-й Киевск. Арт. Печатн. Дела. Трехсвят. 5. Тел. 1069.  
1908.

**I.  
Цель общества.**

**§ 1.**

Общество имеет целью всестороннюю разработку вопросов религии и философии.

**II.  
Состав общества, права и обязанности членов.**

**§ 2.**

Общество находится и действует в Киеве и состоит из членов действительных и соревнователей; членами общества могут быть и лица, живущие вне Киева.

**§ 3.**

Действительными членами общества являются: а) лица, подписавшие проект сего устава, б) лица, которые по их приглашению явятся в первое общее собрание общества, подпишутся под уставом и вступят в число членов

и в) те из членов соревнователей, которые будут избраны в действительные члены.

#### § 4.

Членами-соревнователями могут быть все лица, сочувствующие целям общества и желающие принять участие в его деятельности; они могут участвовать во всех учреждениях и собраниях общества лишь с правом совещательного взноса.

*Примечание.* Членами общества не могут быть:

1) несовершеннолетние, 2) учащиеся в учебных заведениях (совершеннолетние учащиеся в высших учебных заведениях могут быть членами общества не иначе как с соблюдением правил, предусмотренных в уставах подлежащих учебных заведений); 3) нижние воинские чины, состоящие на действительной военной службе и юнкера; 4) лица, подвергшиеся ограничению прав по суду и 5) состоящие под судом и следствием по обвин. в преступлениях, ведущих за собою ограничение в правах.

#### § 5.

Избрание как действительных, так и членов-соревнователей совершается закрытой баллотировкой в закрытых собраниях общества большинством двух третей голосов для избрания членов действительных и простым большинством для избрания членов-соревнователей.

*Примечание.* Для приступления к выбору в члены действительные и члены-соревнователи требуется: рекомендации не менее двух действительных членов общества, заявленные через совет в одном из предшествующих выбору собраний, и предварительное извещение членов о выборе.

#### § 6.

Выбытие членов общества из его состава совершается: а) по их собственному заявлению в совет общества; б) по постановлению общего собрания большинством двух

третей действительных членов, присутствующих на собрании и в) в случаях, предусмотренных в § 7.

*Примечание.* Исключение членов общества может быть произведено только по предложению не менее как одной пятой части всех действительных членов общества, заявленному через совет в одном из предшествующих баллотировке закрытых собраний.

### § 7.

Действительные члены и члены-соревнователи вносят ежегодно под квитанцию в кассу общества по три рубля, которые не подлежат возвращению в случае выбытия из общества.

*Примечание I.* Лица, оказавшие обществу особые заслуги, могут быть советом общества освобождены от уплаты членских взносов.

*Примечание II.* Член общества, не уплативший в течение двух лет членского взноса, считается выбывшим из общества.

## III. Средства общества.

### § 8.

Средства общества составляются: а) из ежегодных членских взносов; б) из добровольных пожертвований; в) из доходов от предприятий общества, упомянутых в § 10 сего устава.

### § 9.

Распоряжение средствами общества возлагается на его совет на основаниях, выработанных общим собранием.

## IV. Деятельность общества.

### § 10.

Для достижения своей цели общество с надлежащим в каждом отдельном случае разрешения: а) устраивает собрания, библиотеку, читальню и издает труды об-

щества; б) предпринимает издание книг, журналов и т. п. и в) организует лекции.

## V. Собрания общества.

### § 11.

**Собрания общества бывают закрытые и открытые:**

А) в закрытых собраниях присутствуют члены действительные и соревнователи, а также могут принимать участие по приглашению совета и посторонние лица, мнение которых совет считает важным по данному вопросу;

Б) в открытые собрания допускаются гости на основаниях, устанавливаемых общим собранием.

*Примечание.* Представители печати пользуются правом присутствовать на открытых собраниях, на закрытые же допускаются лишь с разрешения председателя.

### § 12.

Закрытые собрания бывают обычные и общие.

В обычных закрытых собраниях помимо чтения и обсуждения рефератов, вопросов религии и философии и т. п. производятся выборы действительных членов и членов-соревнователей и оглашаются заявления о выборе новых членов и об исключении членов, а также текущие дела внутренней жизни общества.

*Примечание I.* Порядок и время обычных открытых и закрытых собраний устанавливается советом общества.

*Примечание II.* Обычные закрытые и открытые собрания считаются состоявшимися при наличии всякого числа действительных членов и не менее  $\frac{2}{3}$  членов совета.

## VI. Управление делами общества.

### § 13.

Делами общества управляют: а) совет; б) общее собрание.

**А. Совет****§ 14.**

Совет общества находится в Киеве и состоит из председателя, его товарища, секретаря, казначея и не менее двух членов, избираемых на один год закрытой баллотировкой в общем собрании общества простым большинством голосов. На случай отсутствия по болезни членов совета избираются таким же порядком два кандидата к ним.

*Примечание.* В помощь секретарю могут избираться из состава членов общества помощники секретаря в количестве и на срок, определяемый общим собранием.

**§ 15.**

Совет из своей среды избирает библиотекаря.

**§ 16.**

Члены совета для занятий делами собираются по мере надобности, причем для действительности заседаний совета необходимо присутствие не менее  $\frac{2}{3}$  его членов, считая в том числе и председателя или заступающего его место. Дела в совете решаются простым большинством голосов, в случае же равенства голосов принимается то мнение, с которым согласен председательствующий.

*Примечание.* В отсутствие председателя или во время его болезни в его обязанности и права вступает товарищ председателя. В отсутствие председателя и его товарища должность председателя возлагается на одного из членов совета по старшинству вступления в общество.

**§ 17.**

На заседании совета могут принимать участие с правом совещательного голоса действительные члены общества, а также могут приглашаться с разрешения председателя для разрешения специальных вопросов и посторонние лица с правом лишь совещательного голоса.

## § 18.

К предметам занятий совета относятся: а) допущение до-кладов членов общества и гостей; б) заведывание текущими хозяйственными, издательскими и административными делами общества; в) исполнение постановлений общих собраний; г) созыв последних; д) созыв открытых и обыкновенных закрытых собраний и руководство ими; составление отчетов для представления общему собранию; ж) внесение в собрание общества предложений об избрании известных лиц в члены общества.

## § 19.

Ревизия сумм, книг, документов и делопроизводства совета производится в присутствии его членов через ежегодно избираемую общим собранием закрытою баллотировкою по большинству голосов ревизионную комиссию из трех членов, которою проверяется и отчет общества. О результатах ревизии докладывается общему собранию.

*Примечание.* Члены совета не могут быть избираемы в ревизионную комиссию.

**Б. Общее собрание**

## § 20.

Общее собрание созывается советом ежегодно в январе месяце. В случаях нетерпящих отлагательства совет по собственной инициативе или по требованию, подписанному не менее, как  $1/5$  всех действительных членов общества, или по заявлению ревизионной комиссии созывает общее собрание и в другое время года.

*Примечание I.* О дне, месте и вопросах, подлежащих обсуждению в общих собраниях, своевременно сообщается именными повестками членам общества.

*Примечание II.* В общих собраниях могут быть обсуждаемы лишь вопросы, значащиеся в приглашении на собра-

ние и имеющие непосредственное отношение к определенной уставом деятельности общества.

### § 21.

Общее собрание считается состоявшимся, если в нем присутствует не менее  $\frac{1}{2}$  действительных членов, живущих в Киеве, за исключением собраний, созываемых для обсуждения вопросов об изменении или дополнении устава, ликвидации общества и увольнении его членов, каковые собрания считаются состоявшимися, если в них присутствуют не менее  $\frac{2}{3}$  действительных членов, живущих в Киеве.

### § 22.

Если общее собрание не состоится за неприбытием в него определенного в § 21 числа членов, то через две недели созывается тем же порядком вторичное собрание, которое считается состоявшимся при всяком числе прибывших в него членов, о чем они извещаются при созыве на собрание.

### § 23.

Дела на общих собраниях решаются простым большинством голосов присутствующих на собрании членов за исключением вопросов, указанных в § 5 и 21, для решения которых необходимо большинство  $\frac{2}{3}$  голосов наличного состава собрания.

### § 24.

Общее собрание открывается председателем общества для избрания председателя собрания из числа явившихся действительных членов общества.

*Примечание.* В председатели общего собрания не могут быть избираемы члены совета и ревизионной комиссии.

### § 25.

Общее собрание имеет предметом своих заседаний: а) избрание председателя общества, товарища его, секретаря, казначея, членов совета, кандидатов к ним и ревизионной

комиссии; б) рассмотрение и утверждение годового отчета и сметы расходов; в) обсуждение вопросов, превышающих власть совета: изменение или дополнение устава, закрытие общества, исключение членов и т. п.; г) выработка общих оснований для деятельности совета общества.

### § 26.

Заявления о необходимости изменения или дополнения сего устава и о закрытии общества вносятся за подписью не менее, чем  $\frac{1}{2}$  действительных членов на предварительное рассмотрение совета, который со своим заключением представляет указанные заявления на решение общего собрания членов, состоящего не менее, чем из двух третей всех действительных членов общества, имеющих жительство в г. Киеве.

### § 27.

Общество имеет печать с наименованием «Киевское религиозно-философское общество».

Перечень заседаний  
Киевского религиозно-философского  
общества (1908–1919)

**1908**

- 6.03 Учредительное собрание, выборы руководящих органов КРФО.
- 25.04 П. В. Тихомиров. Современные задачи религиозной мысли и практики.
- 7.05 В. В. Зеньковский. О религиозном индивидуализме.
- 25.09 (Вероятно, священник Константин Аггеев). О IV всероссийском миссионерском съезде и его постановлениях.
- 22.10 Н. А. Бердяев. Философское оправдание христианства.
- 30.10, 4.11 П. П. Кудрявцев. О мерах к религиозному возрождению России.
- 19.11 В. И. Экземплярский. Вопрос о свободе вероисповеданий в первые века христианства.
- 9.12 О. О. Радецкий. О современном теософическом движении.

**1909**

- 17.02, 10.03 Отчетно-выборное собрание, дискуссия о задачах религиозно-философских обществ.
- 16.03 В. Я. Головня. Что значит «нищие духом»? (взгляд христианства на нищету).
- 14.04, 21.04 И. П. Четвериков. Кризис религиозного сознания в современной Германии.
- 4.05 А. Б. Селиханович. О Д. С. Мережковском.

- 13.10 Е. М. Кузьмин. О текущем религиозном моменте.
- 27.10 В. В. Зеньковский. Об отношении к историческому христианству.
- 10.12, 17.12 А. Б. Селиханович. Душевный склад, мирообразование нашей интеллигенции по «Вехам».

### 1910

- 12.01 О. П. Прохаско. Слабая сторона наших христиан.
- 19.01 Е. М. Кузьмин. О религиозном воспитании.
- 27.02 Отчетно-выборное собрание. А. М. Лазарев. О прагматизме В. Джемса.
- 15.10 В. Д. Попов. Может ли быть спасение вне Церкви? (Конфессионализм в вопросе о спасении и его практические результаты).
- 21.10 В. В. Зеньковский, Е. М. Кузьмин. Об отношении к анкете, предпринятой А. И. Введенским для выяснения религиозного состояния русского общества.
- 31.10 В. Н. Лашнюков. Вопрос о происхождении религии с точки зрения опытной философии.
- 16.11 В. Завитневич. Основные положения в системе философского мировоззрения Алексея Степановича Хомякова.
- 28.11 П. П. Кудрявцев. Связь с отцами в сердце и мысли В. Соловьева. В. В. Зеньковский. Соловьев как философ. Б. Нейман. О поэзии В. Соловьева.

### 1911

- 11.01 П. П. Кудрявцев. 1) Некоторые мотивы в стихотворениях А. С. Хомякова († 23 сентября 1860 г.) и К. С. Аксакова († 7 декабря 1860 г.). 2) К характеристике отношения русской церковной иерархии к готовившемуся

освобождению крестьян от крепостной зависимости: проповедь Иоанна, впоследствии епископа смоленского, о крепостном праве (доклад отменен).

- 14.02 В. Н. Добринский. Л. Н. Толстой о смысле жизни.
- 21.02 П. П. Кудрявцев. Об отношении духовенства к крепостному праву по произведениям прославленного Иоанна, архиепископа смоленского (доклад отменен).
- 14.03 Отчетно-выборное собрание.
- 20.03 В. В. Зеньковский. О мистицизме Гоголя.
- 30.03 А. И. Максаков. Темные лучи христианства (по поводу книги В. В. Розанова «Темный лик»).
- 18.04 В. И. Экземплярский. Прения в Государственной думе по вероисповедному вопросу (к характеристике внутреннего состояния русской православной церкви) (закрытое заседание).
- 30.10 В. И. Экземплярский. Л. Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение евангельских заповедей (закрытое заседание).
- 13.11 П. П. Кудрявцев. О значении воспоминания о М. В. Ломоносове для нашего времени (к 200-летию со дня рождения).
- 28.11 В. З. Завитневич. Вопрос о народности в его научной постановке.

## 1912

- 28.02 О. О. Радецкий. Мировоззрение философской древнеиндусской системы Веданта.
- 2.03 А. К. Закржевский. Новые пути современной русской литературы.
- 10.03 Отчетно-выборное собрание.

- 
- 13.03 П. В. Тихомиров. Сверхчеловек Ницше (доклад отменен).
  - 6.04 М. П. Истомин. Царь и патриарх. Взаимоотношение государства и Церкви в московский период Русской Империи
  - 15.05 Общее собрание (по поводу вынужденного ухода из общества членов духовно-учебного ведомства).
  - 30.05 Общее собрание, посвященное выборам членов совета взамен выбывших.
  - 25.09 А. К. Закржевский. Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги «Религия»).  
Д. С. Мережковский.
  - 30.09 А. К. Закржевский. Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги «Религия»).  
З. Гиппиус (доклад отменен).
  - 11.10 А. К. Закржевский. Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги «Религия»).  
Н. Минский.
  - 29.10 А. К. Закржевский. Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги «Религия»).  
З. Гиппиус.
  - 4.11 Выборы председателя КРФО. Г. Рышковский. Безверие как болезнь духа.
  - 15.11 А. К. Закржевский. Современное религиозное сознание в России и его представители (главы печатающейся книги «Религия»).  
В. Розанов.
  - 17.12 В. В. Зеньковский. Проблема религиозного опыта.

### 1913

- 10.01 О. П. Прохаско. К вопросу о религиозных исследованиях современной молодежи.

- 17.01 П. Р. Слезкин. О христианских студенческих союзах.
- 31.01 И. М. Каманин. По вопросу о строе русского православного духовенства (доклад запрещен).
- 21.03 А. Б. Селиханович. Религия в идейной жизни нашего края.
- 3.04 В. И. Экземплярский. Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди (закрытое заседание).
- 5.04 Отчетно-выборное собрание.
- 23.04 Е. Г. Бердяева. Смысл любви (Розанов, Толстой, Владимир Соловьев).
- 5.05 И. В. Герчиков. О мессианизме (закрытое заседание).
- 20.10 М. П. Истомин. Последние дни язычества и торжество христианства в Римской империи.
- 8.11 Е. М. Кузьмин. О святом эгоизме (личное спасение и общественное благо).
- 28.11 Ф. П. Истомин. Книга монаха Иллариона «На горах Кавказа» и возникшая по поводу нее полемика (к вопросу об имяславии).
- 16.12 В. Я. Головня. О притче «О неправедном управителе».

### 1914

- 17.01 О. П. Прохаско. Несколько мыслей о религиозном воспитании.
- 31.01 Отчетно-выборное собрание.
- 25.02 В. Н. Добринский. Символизм и оккультизм.
- 11.03 П. А. Семенов. Душа и тело (закрытое заседание).
- 16.03 П. А. Конский. Готика и средневековье.
- 30.03 Е. М. Кузьмин. Религиозные предчувствия современности.

- 
- 22.04 Платное собеседование «Франциск Ассизский» (В. В. Зеньковский, М. П. Истомин, Е. М. Кузьмин, П. А. Конский).
  - 28.04 Ф. П. Истомин. Несколько слов к изъяснению евангельской притчи о блудном сыне.
  - 6.05 П. В. Петровский. К изъяснению евангельской притчи о неправедном управителе.
  - 25.10 А. Б. Селиханович. Некоторые черты миросозерцания Ф. Ницше.
  - 3.11 П. А. Семенов. Идея бессмертия (закрытое заседание).
  - 9.11 В. З. Завитневич. Банкротство просветительских начал западноевропейской образованности и выступление России как носительницы начал истины христианского учения.
  - 17.11 В. Н. Лашнюков. Из религиозных переживаний (закрытое заседание).
  - 2.12 Я. Л. Демихович. Мои религиозные искания (закрытое заседание).

## 1915

- 12.01 В. Я. Головня. Психологические основы покаяния.
- 25.01 В. В. Зеньковский. Идея религиозной культуры и ее исторические судьбы.
- 3.02 Отчетно-выборное собрание.
- 10.02 В. Н. Лашнюков. О ценности жизни.
- 3.03 В. И. Экземплярский. Христианское юродство и христианская сила (закрытое заседание)
- 9.03 О. О. Радецкий. Основные элементы религии.
- 13.03 1) По поводу рецензии на книгу «Волны вечности в русской художественной литературе». 2) Беседа по поводу доклада В. И. Экземплярского «Христианское юродство и христианская сила» (закрытое заседание).

- 30.03 Я. Л. Демихович. Как создается сектантское движение и как оно вымирает (закрытое заседание).
- 6.04 В. Н. Лашнюков. Ум Христов. (К вопросу об опытном Богопознании) (закрытое заседание).
- 19.04 М. П. Истомин. Польский мессианизм в его переживаниях в прошлом.
- 28.04 В. Ф. Марцинковский. Религиозная вера как основа жизни.
- 13.12 М. П. Истомин. Ян Гус (доклад отменен по обстоятельствам, не зависящим от общества)

### 1916

- 9.02 Отчетно-выборное собрание. И. А. Харали. Свободная воля человека и Божие предопределение (закрытое заседание).
- 7.03 О. П. Прохаско. Несколько штрихов к характеристике Бьернсона (закрытое заседание).
- 14.03 П. В. Петровский. Реферат книги «Из рукописи А. Н. Шмидт» (закрытое заседание).
- 19.04 Ф. П. Истомин. Евангелие и живая природа (закрытое заседание).
- 30.04 Прот. Константин Аггеев. Душа русского народа (М. Горький «Детство» и «Две души») (закрытое заседание).
- 10.05 В. Я. Головня. Иисус Христос о детях (закрытое заседание).
- 17.05 А. Е. Жураковский. К вопросу о вечных муках (закрытое заседание).
- 4.10 Н. Э. Глокке. К вопросу о церковном единстве (старообрядческая белокриницкая иерархия и вселенская церковь) (закрытое заседание).
- 13.11 Священник Сергий Соловьев. Ницше и христианство.

**1917**

- 10.01 В. М. Зуммер. Религиозное искусство древней Руси и Врубель (Кирилловская церковь).
- 14.01 В. М. Зуммер. Александр Иванов.
- 21.01 В. М. Зуммер. Васнецов, Врубель, Перих.
- 4.03 В. В. Зеньковский. О книге Карташева «Реформация, реформа и исполнение Церкви».
- 26.03 П. П. Кудрявцев. Современное положение Православной Церкви.
- 30.04. В. Н. Лашнюков. Церковь и социализм.
- 14.05 Н. В. Гохфельд. Христианство и теософия.
- 29.06 В. Ф. Марцинковский. Путь к единению.
- 24.09 А. Е. Жураковский. Христианство и общественная работа (заседание православной секции).
- 30.10 Закрытое собрание, посвященное вопросу о партиаршестве.

**1918**

- 23.05 Обсуждение докладов В. В. Зеньковского и П. П. Кудрявцева «Положение Православной Церкви на Украине».
- 14.10 П. П. Кудрявцев. Церковный вопрос на Украине.
- 12.11 Н. А. Рудницкий. Образ мира в Библии. Еврейское христианство, его происхождение и сущность.

**1919**

- 15.09, 22.09 Митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий). О вынужденных заграничных скитаниях.
- 22.10 Воззвание КРФО «К братьям-христианам»

Список лиц, участвовавших в заседаниях  
Киевского религиозно-философского  
общества с 1908 по 1919 г.

Звездочкой (\*) отмечены фамилии тех, о ком точно известно, что они были членами КРФО; остальные (в том числе и докладчики) могли не состоять в КРФО в соответствии с пунктом а) § 18 Устава КРФО. Год обозначает первое упоминание о докладе указанного лица, либо о его участии в прениях.

**1908**

1. \*Кудрявцев Петр Павлович — и. д. доцента Киевской Духовной Академии (с 1909 г. — экстраординарный профессор).
2. \*Тихомиров Павел Васильевич — приват-доцент Университета св. Владимира, профессор Высших коммерческих курсов (коммерческого института) и Нежинского историко-филологического института.
3. \*Завитневич Владимир Зенонович — ординарный профессор Киевской Духовной Академии.
4. \*Одарченко Алексей Филиппович — приват-доцент Университета св. Владимира и высших коммерческих курсов (коммерческого института).
5. \*Зеньковский Василий Васильевич — студент, (с 1909 г. — и. д. доцента; с 1915 г. — профессор) Университета св. Владимира.
6. \*Протоиерей Василий Липковский — настоятель Киево-Соломенской Покровской Церкви, законоучитель гимназии М. И. Левандовской (в 1921–1927 гг. — митрополит, предстоятель Украинской Автокефальной Православной Церкви).

7. \***Протоиерей Алексий Мальцев** — настоятель посольской церкви в Берлине.
8. \***Попов Василий Дмитриевич** — доцент Киевской Духовной Академии, делопроизводитель редакции журнала «Труды Киевской Духовной Академии».
9. \***Максаков Анатолий Иванович** — преподаватель догматического, основного и нравственного богословия Киевской духовной семинарии.
10. **Протоиерей Павел Светлов** — профессор, преподаватель богословия Университета св. Владимира, настоятель университетского храма св. Владимира.
11. \***Евсевский Андрей Апплонович** — преподаватель гимназии (возможно, В. И. Трифоновой, председателем педагогического совета которой был его отец — Евсевский Апплон Станиславович), член студенческого христианского кружка.
12. \***Селиханович Александр Брониславович** — преподаватель русского языка и словесности первой мужской гимназии, преподаватель философской пропедевтики в коллегии Павла Галагана.
13. **Бошко Владимир Ильич** — студент Киевской Духовной Академии (1906–1910 гг.), студент юридического факультета Университета св. Владимира (1910–1914 гг.), затем помощник присяжного поверенного.
14. \***Лашнюков Владимир Николаевич** — журналист, литератор, сотрудник киевских газет и журналов: «Киевские вести» (1908 г.), «Киевская неделя» (1911–1912 гг.), «Вечерняя газета» (с 1913 г.).
15. **Священник Константин Кмита.**
16. \***Радецкий Онисий Онуфриевич** — присяжный поверенный, председатель спиритуалистического кружка, член Киевского отделения Русского теософического общества.
17. \***Головня Василий Яковлевич** — секретарь общества экономистов (с 1912 г.), член Киевского отделения Русского теософического общества.

18. \*Петровский Петр Васильевич — доктор медицины, врач военного госпиталя на Печерске, преподаватель курсов для сестер милосердия.
19. Архимандрит Адриан (Демидович) — с января 1907 года находился на покое в Киевско-Михайловском Златоверхом монастыре. В 1911 году возглавил комиссию по строительству в Киеве памятника В. Ко-чубею и И. Искре, казненным гетманом И. Мазепой.
20. Священник Ляшко
21. Морачевский
22. Кузнецов
23. Эвенсон
24. Дубянский

### 1909

25. \*Экземплярский Василий Ильич — экстраординарный профессор Киевской Духовной Академии.
26. \*Костецкий Валериан Степанович — преподаватель географии и арифметики софийского духовного училища, член комитета Киевского отдела российского общества защиты женщин.
27. \*Четвериков Иван Пименович — доцент Киевской Духовной Академии.
28. \*Кузьмин Евгений Михайлович — литератор, сотрудник газеты «Киевская почта» (1911 г.), член Киевского отделения Русского теософического общества, затем его председатель.
29. Шольп Евгений Густавович — с 1908 г. присяжный поверенный Одесской судебной палаты, проживавший при этом в Киеве, почетный член Киевского общественного собрания
30. Апраксина Е. А.
31. Кулаков

### 1910

32. \*Прохаско Ольга Петровна — редактор-издатель еженедельного иллюстрированного журнала «Огни» (1911–1914 гг.).

- 
- 33. **Лазарев Адольф Маркович** — помощник присяжного поверенного, доверенный Русского для внешней торговли банка.
  - 34. \***Семко Александр Андреевич** — помощник секретаря КРФО (1910 г.).
  - 35. \***Добринский Владимир Николаевич** — присяжный поверенный, и.д. юристконсульта штаба Киевского военного округа, член спиритуалистического кружка.
  - 36. **Нейман Борис Владимирович** — студент историко-филологического факультета Университета св. Владимира, поэт.
  - 37. **Дынник**

### 1912

- 38. \***Истомин Михаил Павлович** — преподаватель истории гимназии А. Т. Дучинской.
- 39. \***Истомин Александр Павлович** — преподаватель педагогики гимназии А. Т. Дучинской, преподаватель русского языка и педагогики Киевской женской гимназии св. кн. Ольги, преподаватель педагогики Института благородных девиц Императора Николая I.
- 40. \***Истомин Федор Павлович** — преподаватель Киево-Печерской (5-й) гимназии, преподаватель географии Института благородных девиц Императора Николая I.
- 41. \***Глокке Николай Эрнестович** — преподаватель киевского 1-го коммерческого училища.
- 42. \***Закржевский Александр Карлович** — литератор, критик, сотрудничал в газете «Киевская неделя», журнале «Огни».
- 43. **Рышковский Г.**
- 44. \***Страдомский Николай Федорович** — директор городской больницы Цесаревича Александра, гласный городской думы (1911–1914 гг.), старшина Киевского украинского клуба и Киевского общественного собрания.
- 45. \***Слезкин Петр Родионович** — ординарный профессор Киевского политехнического института, один

из организаторов студенческого христианского кружка в Киеве.

46. **Каманин Иван Михайлович** — заведующий центральным архивом древних актовых книг губерний Киевской, Подольской и Волынской при Университете св. Владимира.

### 1913

47. \***Бердяева Елена Григорьевна** — член Киевского отделения Русского теософического общества, жена С. А. Бердяева (брата Н. А. Бердяева).
48. \***Герчиков И. В.**

### 1914

49. \***Гольдман Абрам Борисович** — помощник присяжного поверенного, старшина Киевского общественного собрания
50. \***Семенов Платон Антонович** — чиновник 5-го разряда Киевской центральной телеграфной конторы
51. \***Конский Петр Алексеевич** — директор коллегии Павла Галагана
52. **Демихович Ян Лаврович** — член Киевского отделения Русского теософического общества, участник дела «толстовцев», вел переписку с Л. Н. Толстым.

### 1916

53. **Харали И. А.**
- 54.\* **Жураковский Анатолий Евгеньевич** — студент Университета св. Владимира, в этот время был мобилизован (служил в нестроевой части)
55. Священник Сергий Соловьев — поэт, внук историка С. М. Соловьева, племянник философа В. С. Соловьева, член Петербургского РГО.

### 1917

56. **Зуммер Всеволод Михайлович** — искусствовед, стипендиат при Университете св. Владимира для подго-

товки к профессорскому званию по кафедре теории и истории искусства

57. Гохфельд Н. В.

58. Марцинковский Владимир Филимонович — один из руководителей Российского студенческого христианского движения, председатель Московского христианского кружка

**1918**

59. Рудницкий Н. А. — член берлинской общины евреев-христиан

**1919**

60. Митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий).

[Истомин]. Польский мессианизм и его главные представители в прошлом веке (доклад) [конец XIX — начало XX в.]<sup>4</sup>

Прежде чем приступить к рассмотрению самого сюжета, я считаю необходимым познакомить [Вас, М. Государя]<sup>5</sup> своих читателей с общими понятиями этого своеобразного и вместе интересного явления на фоне исторических и культурных переживаний. Мессианизм произведен от слова «messия», последнее же происходит от древнееврейского «Машиах» и означает Помазанник — конечно, Божественный. Так у древних иудеев называлось лицо, помазанное священным елеем, будет ли то царь, либо первосвященник. Термин, очевидно, получивший право гражданства еще с той древней эпохи, когда в одном еще лице сочетались две функции: царя и первосвященника. В известном библейском переводе LXX (70-ти) толковников этот иудейский термин «Мошиах» переводится по-гречески словом Христос. Таким образом, идея мессианства в нашем понимании этого вышла из недр иудаизма, но было бы ошибочно на самом деле ограничивать ее только такими пределами хотя бы и в древности. Идея мессианства,

---

<sup>4</sup> [Истомин]. Польский мессианизм и его главные представители в прошлом веке (доклад) [конец XIX в. — начало XX в.]. Черновой автограф // ИР НБУВ. Ф. 108. Ед. хр. 10. 22 л. На то, что автором рукописи из трех братьев Истоминых является именно Михаил Павлович Истомин, указывает тема его доклада, прочитанного в КРФО 19 апреля 1915 года, — «Польский мессианизм в его переживаниях в прошлом». В тексте сохранена пунктуация автора.

<sup>5</sup> Зачеркнуто

как божественного посланника для осуществления на земле божественных предначертаний, не была чужда и другим народам Востока и даже менее абстрактном в своих миро-восприятиях эллинском мире. Нам известно, например, в древнеиндийской поэме «Рамаяна» о несколько раз повторявшихся воплощениях или реинкарнациях бога Вишну. По предуказаниям Брахмы Вишну семь раз принимает на себя человеческий образ, чтобы спасать людей от разных бед на земле. Таким же посланником иранского бога Авесты Агура-Мазда, но уже не божественного происхождения был знаменитый систематизатор иранской религии дуализма Заратустра, предвещавший появление в будущем спасителя или Саошианта. Наконец, впоследствии — много веков спустя такую же роль отводит себе основатель ислама — Магомет. По мнению других, у эллинов Гермес принимал на себя чисто человеческий образ, чтобы возвестить людям волю или осуществить желание Громовержца и Повелителя богов и людей — Зевса. Таким же посланником Зевса во многих сторонах своей деятельности выступает знаменитый своими подвигами Геркулес. Отсюда мы видим, что идея мессианства была развита у разных народов еще в период глубочайшей древности. Но эта идея получила самое полное, законченное и истинное свое выражение только с времени появления на земле Иисуса Спасителя. До тех пор мессианство распространялось лишь на свой народ, и только с появлением христианства оно охватило все народы без исключения, таким образом, все человечество.

Идея мессианизма всегда сильнее выступает в так называемые переходные эпохи исторических переживаний, когда начинает колебаться прежняя почва, когда рушатся те моральные или общественные устои, которые до того казались непоколебимыми. Подобно тому, как в моменты поражающих нас личных катастроф мы, изверившись в естественные силы природы, жаждем появления чего-то сверхъестественного, взываем о ниспослании чуда, так в годину сильных общественных потрясений и катастроф возникает

напряженность, которая выражается, между прочим и в появлении особого чудесного вождя или мессии — избавителя. Отсюда можно сделать два вывода: 1) мессианство присуще человеку и обусловливается психологически; 2) оно становится особенно ярким в моменты напряженных общественных переживаний.

Наиболее типичным и ярко выраженным мессианизм все-таки выступает у древних иудеев и, по-видимому, особенно сильно в период т. н. вавилонского пленения и непосредственно после — вплоть до т. н. периода рассеяния. Замечательно, что уже в иудаизме мессианизм выработал и националистический оттенок, с которым перешел и в нашу историю. Черты эти следующие: появление Божественного избранника — мессии, возможно только среди народа, также отмечена печать избранничества со стороны Божественного Промысла. Здесь, таким образом, мессианство переносится на целый народ. Этот националистический оттенок разбавил идеал мессии как ожидаемого иудеями Избавителя. На основании чаяния большинства ожидаемый мессия должен выступить в полном блеске политического народного вождя. Непременно потомок Давида он восстановит блеск и могущество угасавшей Иудеи, как завоеватель и правитель. Другой идеал мессии лежит в основе христианства, образ Христа — Богочеловека и Искупителя за грехи своего народа и всего человечества. Мы знаем из Евангелия и из первых страниц Деяний апостольских, что даже ближайшие ученики и последователи Христа неоднократно колебались между этими двумя чаяниями. Когда предпочтение иудеями первого идеала — т. е. мессии в ореоле внешнего величия — отшатнуло от христианства большую часть соплеменников Христа и апостолов, то с IV и V века н. э. идея мессианства церковными историками переносится уже с Иудеи на Рим. Громадные границы Римской империи, облегчая распространение христианства, отводили ей важную роль в этой миссии и рассматривались как одно из пред-

начертаний Божественного Промысла. Приходится отметить, таким образом, что идея мессианизма в истории тесно соприкасается с идеей провиденциализма; последняя рассматривает весь круговорот исторических явлений как результат осуществления в человечестве великих божественных планов, из коих нашему пониманию доступна лишь одна микроскопическая доля. Наследником этой мессианской традиции Рима в средние века выступает католическая церковь с папством во главе, которое в своем стремлении к верховному руководству в христианском мире столкнулось с новой политической силой — французской монархией Карла Великого и его преемниками — германскими государями, ревниво добивавшимися осуществления титула императоров Священной Римской Империи. Рационалистические течения эпохи Возрождения, реформационного периода, XVII века — или века Проповеди, так сказать, переродят эту идею — выдвинут ее новую эволюцию в Западной Европе. Эти течения сорвали на время с идеи мессианизма религиозно-мистический покров и старались облачить в более модные одежды философии. Первый почин в этом направлении сделали французы, которые со временем французской революции 1789 года и под ее влиянием стали рассматривать себя как глашатаев идеи свободы, равенства и братства не только у себя дома, но и между всеми другими народами<sup>6</sup>. Не остались в долгу и немцы, которые с пробуждением национального сознания под влиянием унижения Германии в период наполеоновских войн устами своего известного философа Фихте в его «Речах к немецкому народу» стали в противовес французам провозглашать о высшем призвании в истории германской расы к осуществлению

<sup>6</sup> Яркое выражение этой идеи мы наблюдаем у французских писателей, близких к этой эпохе, а именно Кенэ и Мишле. К этому же периоду относится и кult Наполеона как политического мессии, далеко не ограничивавшийся пределами одной лишь Франции. — Прим. М. П. Истомина.

на Земле свободной разумности. Со своей обычной наклонностью к систематизации германцы создали в лице своих диалектиков-философов Гегеля и Шеллинга метафизическую систему о постепенном раскрытии Абсолюта в истории человечества, где самое высшее место отводили своей родине. Такая философия отдает уже явным пангерманизмом.

Не остались чуждыми идеи мессианства и другие народы Европы: итальянцы, англичане, наконец, славяне, а среди них и мы — русские. Мессианские идеи блеснули среди наших книжников особенно ярко в довольно мрачную эпоху нашей истории — в XVI веке, когда создается целая история о Москве — третьем Риме как наследнице Византии, или второго Рима, после падения последнего, т. е. Константинополя, в 1453 году. Крайне знаменателен вывод этих московских мессианистов: после падения другого Рима его церковно-историческая миссия переходит к Византии, а после завоевания этой последней басурманами, т. е. турками, ее естественной преемницей является правоверная Москва. На священном числе «три» и должна остановиться история, ибо «четвертому Риму не быть». Так категорически утверждали московские книжники XVI века. [Нужно сказать, что старообрядчество, упорно отбиваясь от иноязыческих пришлых элементов, в том числе и от греков, явилось наиболее стойким хранителем мессианских течений в великорусской народной среде]<sup>7</sup>. Наши славянофилы первой половины прошлого века — Аксаков, Хомяков, Киреевский и др. лишь реставрировали завещание московских книжников, разбавив эти тенденции гегелианскими и шеллингианскими приемами диалектики. Когда речь идет о мессианстве XIX века у разных народов Европы, а в том числе и у славян, то его не только приходится поставить в непосредственную и тесную связь с тем направлением, не поддающимся точному определению,

---

<sup>7</sup> Зачеркнуто и восстановлено.

нию в литературе, которое известно под довольно неопределенным названием романтизма. Романтизм стал заботливо реставрировать средневековые реликвии, на которые с таким презрением взирали поклонники рационализма, получившие у нас в прошлом веке название «вольтерьянцев». Романтикам ближе был культ сердца и природы, который возвестил виртуоз слова в XVIII веке Жан-Жак Руссо. Реставрация прежних верований и стародавних обычаяев в связи с мистическимиисканиями невольно опять отклонили стрелку на циферблате истории в точку течения, которое видит в круговороте исторических явлений высшее предуказание или провиденциализм. Этому повороту в значительной степени содействовали такие события конца XVIII и начала XIX века, как исход французской революции, метеорное появление и закат Наполеона, после чего начинается реакция мистицизма и реабилитация старого порядка, вплоть до средневековья. Таким образом, через двери романтизма, вступая в заброшенный прежде готический храм, приверженцы вновь возродившегося мистицизма через полумрак цветных стекол этого храма проникались тем мистическим состоянием, которое навеяно было на них христианством средневекового оттенка. Поэтому я и позволю себе утверждать, что вне католицизма романтизм носит более отвлеченный, абстрактный отпечаток — даже у таких гениальных представителей его, как Шиллер или Байрон. Не только в протестантизме, но даже в православии восточном романтизм не мог нашупать таких корней в прошлом. Этим и объясняется между прочим в период процветания романтизма в начале XIX века явное тяготение к католицизму даже у не-католиков, что, как известно, сказалось и в нашей интеллигенции<sup>8</sup>. Весьма естественно, что из всех славян-

<sup>8</sup> Возьмем появление столь нашумевшего письма Чадаева о преимуществах в культурном отношении римского католицизма перед восточным православием. — Прим. М. П. Истомина.

ских народов романтизм дал наиболее пышный расцвет в поэзии того славянского племени, которое ближе всего стояло к традициям католической церкви, т. е. в поэзии польской. Сосредоточившись на изучении своего родного прошлого, романтики часто слишком уж идеализировали это прошлое в противоречии с настоящей действительностью, а, следовательно, и с историей. Какое-нибудь эффектное предание или даже отдельный исторический факт, вроде Жанны д'Арк, обобщались слишком широко и на основании их делался крупный якобы исторический вывод. В числе других пережитков старины романтики-поэты, а вслед за ними философы и даже историки извлекли на свет Божий и то заманчивое видение былого, которое, по приговору рационалистов, граничит с легендой. Мессианисты у романских народов оперировали главным образом в истории, как, например, Мишле и Лоран, мессианисты германские — в области философских доктрин, начиная от Фихте и кончая Ницше. Русские славянофилы поставили в центре всего богословие, откуда уже, так сказать, шли радиусы к метафизической философии, про-виденциальной истории и отчасти к поэзии. Между тем, польский мессианизм широко струею, как нигде, вливается в творчество наиболее выдающихся поэтов-романтиков. Тут мы встречаем такие крупные имена, как Казимир Гродзинский, Адам Мицкевич, Словацкий, отчасти Красинский и др. Эти имена близки сердцу не только каждого поляка, но и знакомы более или менее каждому образованному человеку, тогда как, например, имя одного из влиятельнейших в свое время польских мессианистов Андрея Товянского едва ли в настоящее время известно и всем полякам, не говоря уже о всех прочих. В таком же, если не худшем положении, находится и Ежи Вронский. Слишком крупные величины в мировой поэзии во главе с Мицкевичем стали глашатаями родного мессианизма, почему и заслонили собою прочих своих соплеменников, лишенных дара художественного творчества.

II<sup>9</sup>.

В своем курсе славянских литератур, читанном в Париже в Collège de France, Адам Мицкевич проводит идею о зачатках мессианизма у поляков еще, так сказать, при самом возникновении Княжей Польши. Два женских облика, по его словам, один в преддверии истории Польши, а другой, имя которого связано с одним из наиболее крупных уже исторических фактов в ее истории, как бы символизируют своею судьбою будущее польского народа. Это, прежде всего Ванда, а затем Ядвига. Еще в древнейшую пору своего утверждения на реке Висле поляки облюбовали особенно легенду о прекрасной дочери полумистического Кракуса — Ванде, в которой некоторые исследователи видят обожествление реки Вислы, поставленной как бы на страже между славянским и германским миром. Напомним вкратце популярную в польском народе легенду. По смерти Кракуса остались два сына и красавица-дочь Ванда. Оба брата поспорили за княжеское наследие отца, один погиб во время возникшего междуусобия, а другой навсегда должен быть удален в изгнание. Народ избрал королевой Ванду, за которую посвatalся немецкий князь Ридигер, много наслышавшись о ее красоте и всяких душевных качествах. Но Ванда, несмотря на то, что питала склонность к Ридигеру, все-таки не хотела отдать свою руку повелителю племени, враждебного ее народу. В отместку за это Ридигер во главе своих дружин идет на Польшу. Навстречу врагам выступает Ванда. Пораженные ее красотою и величием немецкие рыцари отказываются вступить в борьбу с польскими отрядами. С отчаяния Ридигер пронзает себя мечом. Несмотря на такие чудодейственные успехи, Ванда обречена на самопожертвование: исполняя обет, данный богам, принести в жертву свою жизнь за дарованную свободу, она бросается в волны Вислы. Тело ее было отыскано в реке благодарными соотечественниками и погребено с боль-

<sup>9</sup> Нумерация начинается со второй главки.

шими почестями, а на месте погребения насыпана высокая гора, слывущая под именем «горы Ванды». В этом отрывочном эпизоде эпической старины Адам Мицкевич видит уже символизацию самопожертвования Польши в борьбе славянства с исконным врагом — тевтонцами. Это аналогично с таким же апофеозом Жанны д'Арк современными Мицкевичу французскими писателями. По-видимому, обаятельная легенда о Ванде всколыхнула струны и современника Мицкевича — чародея поэтического слова, Юлия Словацкого, который в образе Лилли Венеды воспроизвел один из самых привлекательных женских типов в польской поэзии, воплощающий собою готовность к крайнему самопожертвованию за своих соплеменников-вендов, т. е. славян. В дальнейшем ходе польской истории с ореолом такой же идеализации выступает и память о королеве Ядвиге, с именем которой, как известно, связана брачная уния Литвы с Польшой (в период Ягеллонов). Идеализация королевы Ядвиги уже связывается не только с гражданскими мотивами борьбы с могущественным соседом — тевтонами, но и религиозными на почве обращения литовцев-язычников в католичество. Вот почему личная судьба Ядвиги сосредоточила на себе особенное внимание польских мессианистов.

По их идее образ королевы Ядвиги как бы олицетворял собою исторические судьбы самой Польши: идеальная девушка-королева, подобно язычнице Ванде, также отказывается от личных привязанностей и т. д., чтобы принести себя в жертву ради обращения литовцев-язычников в христианство. Такое самопожертвование, с точки зрения польских мессианистов с Адамом Мицкевичем во главе, как бы символизирует собою будущее Польши, нередко сопряженное с тяжелыми испытаниями ради высших целей служения христианской, т. е. в данном случае — идее католической церкви. В связи с этим один из наиболее видных представителей польского мессианизма в XIX веке Андрей Товянский и его несравненно более талантли-

вый приверженец Адам Мицкевич рассматривали и самую унию Литвы с Польшей как мистико-политический брак двух равноправных народов, который, прежде всего, и привел к погрому тевтонских рыцарей на грюнвальденских полях.

Конечно, как всякая теория, составленная дедуктивно, и эта теория польских мессианистов была окутана дымкой идеализации. Она не учитывала двух важных исторических факторов. Прежде всего, той многовековой оппозиции, которую литовская знать оказывала политической унии с Польшей с 1386 года вплоть до 1569 года. Затем не принято было во внимание, что значительная и даже большая часть тогдашней Литвы состояла из древних княжеств западно-русских и южно-русских, а это обстоятельство и вклинило между Польшей и Россией тот вопрос, который вызвал вековой спор, сопровождавшийся борьбой и, в конце концов, подточивший в самом корне существование Речи Посполитой. Но только что указанные ссылки на такую давность мессианизма в истории Польши можно, конечно, рассматривать как положения априорные. Более конкретно эти мессианские мотивы слышатся уже с XVII века. То были в жизни польско-литовского государства критические эпохи, когда приходилось в одно время бороться за Малороссию с Московским государством и за гегемонию в Восточной Европе со шведами. Последние очутились в самых недрах Речи Посполитой. Величайшая святыня Польши Ясногорский монастырь с городом Ченстоховом, как и в нами переживаемые дни, подвергались опасности от чужеземцев-протестантов. Геройская защита этой святыни Стефаном Чарнецким в 1699 году, заставившая шведов отступить, рассматривалась польским народом как чудо благодаря заступничеству за Польшу покровительницы этого монастыря и всей Польши — Богоматери. Взрыв патриотизма тогда в Польше носил уже ясно мессианский отпечаток, что видно до известной степени и в тогдашней польской литературе.

Конец XVIII века ознаменован, как известно, страшной катастрофой, а именно тремя разделами, положившими конец политическому существованию этого государства. В настоящее время точно установлено, что инициатива этих разделов исходила из Берлина — от Фридриха II-го и его преемника, которые таким маккиавелистским ходом сразу достигали двух целей: округления своих разобщенных владений (приобретением Познани) и отвлечения русских сил от Турции. Но для тогдашних современников и даже для их ближайших потомков — поляков, разобравшись в этой дипломатической паутине, сотканной берлинскими дипломатами, было непосильной задачей. Им почти невозможно было учесть то обстоятельство, что императрица Екатерина II, ослабленная борьбой с Турцией, с одной стороны, и под опасением тогдашнего взрыва французской революции, с другой, — так сказать — скрепя сердце и вразрез с настояниями некоторых государственных деятелей, в т. ч. цесаревича Павла, вынуждена была пойти навстречу планам Маккиавели. Как бы то ни было, но приходится констатировать, что в памяти польского общества личность Екатерины II, благодаря такому недоразумению, окрашена еще в более мрачный колорит, нежели память настоящих виновников раздела Польши — Фридриха II и его преемника. Политические отношения еще более осложнились и даже запутались, когда военным ураганом пронеслись по Европе наполеоновские золотые орлы, воскресившие на время призрак части былой Польши в виде Варшавского герцогства, значительная часть которого по Венскому конгрессу уступлена была императору Александру I, питавшему несомненные симпатии к полякам. Симпатии эти, однако, встретили резкую оппозицию во влиятельных кругах русского общества, которые не хотели примириться с тем, что окраины Российской империи, как Польша и Финляндия, а также Прибалтийский край, пользуются такими политическими привилегиями, о каких в то время нельзя было высказаться в отношении к коренной части России. И нуж-

но заметить, что такое отрицательное отношение к привилегиям окраин по сравнению с центром России наблюдается в начале прошлого века не только со стороны консервативных групп русского общества. Даже среди декабристов мы встречаем группу лиц так называемых централистов, которая не хотела мириться с мыслью об автономии Польши и других окраин — особенно, когда речь заходила о восстановлении бывшей Речи Посполитой в ее прежних границах, т. е. с включением туда западнорусских и южнорусских областей. Эти последние, т. е. Белоруссия и Малороссия, действительно благодаря планомерной просветительской деятельности личного друга Александра I — графа Адама Чарторыйского в первой половине прошлого века усиленно полонизировалась под эгидой русской государственности — в гораздо большей степени, как это отражает и известный польский историк Корzon, нежели в то время даже, когда они входили непосредственно в состав Речи Посполитой до разделов. На этой почве и возник тот прискорбный антагонизм, который сказался особенно резко после рокового для Польши, а отчасти и для русского общества, по своим последствиям движения в 1830 году. Это восстание, с одной стороны, обнаружило разъединение в среде польского общества, а с другой — усилило реакционные элементы и в самой России.

Эта беглая историческая справка необходима нам была для того, чтобы лучше уяснить себе те течения, которые наблюдаются в развитии польского мессианизма в период наибольшего его напряжения, а именно в первой половине прошлого века — особенно же после 1830 года.

Уже первый раздел Польши 1772 года, как страшный удар грома, вызвал попытку крупных государственных реформ, известных под общим названием Конституции 3 мая 1791 года. Но эти попытки пришли слишком поздно для государства, которое известный польский историк Корзон называет государством без народа, если не считать таковым «11 миллионов двуруких организмов, не имеющих ни-

какого представления о Речи Посполитой, да полмилиона чахлой интеллигенции». Я в данном случае цитирую самого Корзона. За первым ударом последовали еще два громовых раската, испепеливших политический организм Речи Посполитой. И тут мы наблюдаем замечательное явление, не однажды повторявшееся на памяти истории: политическое падение государства не означает еще собою и гибель самого народа. Напротив, такая катастрофа вызывает как бы новые импульсы в жизни культурной. После так называемой золотой триады польской литературы в XVI веке никогда на горизонте свободной Речи Посполитой не сияла так ярко звезда польской поэзии, как засияла она на развалинах Польши расчлененной. Казалось, что вся духовная гармония расщепленного народа вылилась соловьиными трелями из груди каких-то вещих бардов. Недаром величайший из этих бардов Адам Мицкевич в своей известной песне вайделота в поэме «Конрад Валенрод» дает такой мистический анализ и чудный апофеоз значения этой народной песни.

### III.

Почти непосредственно вслед за третьим разделом Польши Адам Чарторыйский пишет свои элегии «Польского барда». Здесь можно различать начальные аккорды, которые потом, развиваясь дальше, и составляют основные мотивы польского мессианизма. Когда молодой поэт обращается с горьким упреком к Богу, что Он допустил гибель Польши, то уже как бы слышится будущий грозный протест к Миродержателю за неправды, происходящие ежечасно на земле, со стороны Конрада в 3-ей части «Дзядов» Мицкевича.

[Разрыв текста. — Н. Ф.]

Они невидимы для простого смертного. В мире органическом на земле человек представляет собою единственный пункт, на котором сосредоточили свои усилия духи мрака. Поэтому Земля есть юдоль греха и беззаконий. Для охраны рода человеческого Всевышний Промыслитель святой

гармонии ниспоспал на Землю Иисуса Христа со светом Божиим, и Он попрал полчища низших духов, отступивших от тех, на коих Христос пролил свет своего учения. Когда этот свет стал более и более меркнуть в сердцах людей, полчища духов мрака начали снова постепенно овладевать родом человеческим. Тогда Бог в своем милосердии посыпает новый свет, чтобы свет Христов не только очистился, но и усилился, и чтобы действия духов зла потеряли свою силу. Таких высших посланцев или мессий должно быть семь, с вступлением седьмого зла на Земле будет окончательно побеждено. Но не только эти предустановленные свыше посланцы или мессии, а и каждый обыкновенный человек может поднять свой дух молитвы с покаянием на деле, смирением и действенной любовью, и тогда тьма окажется безоружною. Таким образом, от человека, при его свободной воле, зависит выбрать тот или иной путь. Любовь должна быть добровольным актом, она не может быть предписана Богом. Мессия — Товянский уже призван Божиим велением лишить власти духов тьмы и передать господство слугам света. Но такое исполнение должно начаться с избранных стран и народов, какими являются славяне и прежде всего — поляки, а также Франция, где уже многое подготовлено для осуществления этой миссии Наполеоном. В ряду избранных народов стоят и иудеи, где впервые раздался призыв к свету. Плоть наша — гнездо всяких вожделений, есть на нашем пути главная противница света. Но ее не нужно умерщвлять, как аскет, ибо это ненадежный способ борьбы, а стремиться к тому, чтобы нашу материю поднять до высот духа. Этот подъем отразится и на положении женщины, которая должна иметь одинаковое значение с мужчиной, но не в смысле юридическом или политическом, а главным образом — духовном и моральном. Бесправие, равно как и обездоленность одних ложится бременем греха на душу других. Первым таким грехом является наш эгоизм, порождающий жестокость, которая преступна даже тогда, когда она обнаруживается по отно-

шению к животному, а не только человеку. Такова квинтэссенция учения Андрея Товянского, где на первом плане ставится реформа моральная, а затем уже по мере ее осуществления дается и все прочее. Но для избранных людей, как и для избранных народов, эта реформа обойдется нелегко: на пути истории им предстоят жестокие испытания, ибо символ креста — неизбежность Нового Завета.

## Устав Киевского научно-философского общества<sup>10</sup>

### **Цель общества**

§ 1. Общество имеет целью разработку научно-философских вопросов и содействие распространению интереса к научно-философскому знанию.

### **Состав общества, права и обязанности членов**

§ 2. Район деятельности Общества — Киевская губерния. Общество состоит из членов почетных и действительных.

§ 3. Почетными членами могут быть избраны лица, известные своими трудами в области научно-философских вопросов, а также оказавшие особые услуги Обществу.

Действительными членами являются: а) лица, подписавшие проект сего устава, б) лица, которые, по их приглашению явятся в первое общее собрание Общества, подпишутся под утвержденным уставом и вступят в число членов и в) лица, которые будут избраны в действительные члены в порядке § 5 сего устава.

*Примечание.* Членами Общества не могут быть: нижние воинские чины, состоящие на действительной воинской службе и юнкера, а также лица, лишенные по суду всех или особенных прав состояния, несовершеннолетние и учащиеся в учебных заведениях, но состоявшая ранее поступления в оныя, членами Общества.

§ 4. Кандидаты в почетные члены Общества предлагаются в Совет Общества письменно за подписью не менее двух лиц и избираются по представлению Совета Общества

---

<sup>10</sup> Устав Киевского научно-философского общества. К., 1914. 13 с.

в ближайшем годичном заседании закрытым голосованием большинством голосов присутствующих членов.

§ 5. Кандидаты в действительные члены предлагаются в Совет Общества письменно двумя членами Общества и избираются закрытым голосованием простым большинством голосов в Общем Собрании, следующем за тем, в котором были Советом оглашены фамилии кандидатов.

§ 6. Выбытие членов Общества совершается: а) по их собственному заявлению в Совет Общества; б) по постановлению общего собрания большинством двух третей присутствующих в собрании членов Общества; причем для законности этого собрания необходимо присутствие на собрании не менее  $\frac{1}{2}$  членов, живущих в г. Киеве, и в) в случае предусмотренном в примечании III § 7.

*Примечание.* Вопрос об исключении членов Общества может быть возбужден только по заявлению в Совет не менее, как одной пятой части всех членов Общества.

§ 7. Действительные члены вносят вступительный взнос в размере 3 руб. и ежегодно в кассу Общества по 3 руб.; эти взносы не подлежат возвращению в случаях выбытия из Общества. В принятии взносов выдается квитанция за подписью казначея.

*Примечание I.* Почетные члены Общества не вносят вступительного и членского взносов.

*Примечание II.* По постановлению Совета отдельные члены Общества могут быть освобождены от уплаты членских взносов.

*Примечание III.* Член Общества, не уплативший в течение одного года членского взноса, считается выбывшим из Общества. По уплате членского взноса бывший член Общества восстанавливается в своих правах без новой баллотировки.

### Средства Общества

§ 8. Средства Общества составляются из: а) вступительных и ежегодных членских взносов, б) пожертвований, де-

ляемых в пользу Общества, в) доходов от предприятий Общества, перечисленных в § 10.

*Примечание.* Сбор пожертвований без разрешения Губернатора допускается только среди членов Общества.

§ 9. Распоряжение денежными средствами Общества принадлежит Совету Общества на основаниях, вырабатываемых Общими Собраниями.

### Деятельность Общества

§ 10. Для достижения своей цели Общество, сообразуясь с действующими относительно сего законоположениями, может: а) устраивать собрания, библиотеку, читальню и издавая труды Общества, книги, журналы и т. п.; б) организовывать лекции, систематические курсы, учреждать научные институты; в) созывать научно-философские съезды, равно как и участвовать в таковых; г) организовывать комиссии для осуществления отдельных постановлений Общего Собрания или Совета.

§ 11. Обществу, как юридическому лицу, предоставляется право вступать во всякого рода договоры, приобретать движимое и недвижимое имущество, получать всякого рода имущества по завещаниям и дарениям, ходатайствовать во всех учреждениях о нуждах Общества, выдавать доверенности. Представителем Общества является председатель Совета Общества.

*Примечание.* Для приобретения недвижимого имущества требуется разрешение Киевского Генерал-Губернатора.

§ 12. Все делопроизводство ведется на русском языке. Вся переписка ведется от имени Общества за подписью председателя и секретаря или казначея по принадлежности.

§ 13. Общество может образовывать секции для разработки отдельных научно-философских областей. Каждая секция избирает бюро, состоящее из председателя, секретаря и 3 членов; председатель бюро секции входит в состав Совета Общества, пользуется всеми правами членов Совета и докладывает Совету о всех постановлениях своей секции.

## Органы Общества

§ 14. Органами Общества являются: а) Совет и б) Общее Собрание.

### А. Совет

§ 15. Совет Общества находится в Киеве и состоит из председателя, двух товарищей председателя, трех членов Совета, секретаря, товарища секретаря и казначея, избираемых на один год закрытой баллотировкой в Общем Собрании Общества простым большинством голосов. На случай отсутствия или болезни членов Совета избираются таким же порядком два кандидата к ним.

§ 16. Для проверки денежной отчетности Общества служит ревизионная комиссия, состоящая из трех членов и двух кандидатов к ним, которые избираются одновременно с Советом Общества в годичном Общем Собрании на 1 год закрытой баллотировкой простым большинством голосов.

*Примечание.* Члены Совета не могут быть избираемы в ревизионную комиссию.

§ 17. Для действительности заседаний Совета необходимо присутствие не менее 5 членов. Дела в Совете решаются простым большинством голосов, в случае же равенства голосов принимается то мнение, с которым согласен председательствующий.

*Примечание.* В отсутствие председателя в его обязанности вступает один из товарищей председателя по соглашению. В отсутствие председателей и его товарищей обязанности председателя возлагаются на одного из членов Совета по старшинству вступления в Общество, а при равном старшинстве — по соглашению или жребию.

§ 18. В заседаниях Совета по его приглашению могут принимать участие с правом совещательного голоса члены Общества.

§ 19. На Совет Общества возлагаются: а) определение порядка чтения докладов членов Общества и допущение докладов гостей; б) заведывание текущими хозяйственными, из-

дательскими и административными делами Общества; в) исполнение постановлений Общих Собраний; г) созыв последних; д) составление годичного отчета для представления годичному Общему Собранию; е) внесение в Собрания Общества предложений об избрании в члены Общества.

*Примечание.* За две недели до созыва годичного Общего Собрания казначеем представляется Совету денежная отчетность Общества. Проверенная Советом денежная отчетность представляется годичному Общему Собранию на утверждение.

§ 20. Ревизия сумм, книг, документов и делопроизводства Совета производится в присутствии его членов через ревизионную комиссию. О результатах ревизии докладывается Общему Собранию.

### **Б. Собрания Общества**

§ 21. Общие Собрания Общества бывают обыкновенные, годичные и чрезвычайные.

§ 22. Обыкновенные Собрания Общества бывают закрытые и открытые:

а) в закрытых собраниях присутствуют члены Общества, а также могут принимать участие, по приглашению Совета, посторонние лица, мнение которых Совет считает важным по данному вопросу, но в таком случае применяются законы о публичных собраниях.

б) в открытые собрания допускаются гости на основаниях, устанавливаемых Советом Общества, с соблюдением действующих законов о публичных собраниях.

§ 23. В обыкновенных собраниях, помимо чтения и обсуждения докладов, вопросов науки и философии и т. п., производятся выборы действительных членов, оглашаются заявления о выборе новых членов, образуются комиссии и решаются текущие дела Общества.

*Примечание.* Обыкновенные собрания считаются состоявшимися при наличии всякого числа членов и не менее 2 членов Совета.

§ 24. Годичное Общее Собрание созывается Советом ежегодно в начале года не позже марта месяца; первое же собрание созывается не позже 6 месяцев со дня утверждения сего устава.

§ 25. В случаях, не терпящих отлагательства, Совет по собственной инициативе, или по требованию, подписанному не менее 20 членами Общества, или по заявлению ревизионной комиссии, созывает чрезвычайное Общее Собрание и в другое время года.

§ 26. Годичное и чрезвычайное собрания считаются состоявшимися, если в них присутствуют не менее  $\frac{1}{3}$  действительных членов, живущих в г. Киеве.

§ 27. Для законности собраний, созываемых для обсуждения вопросов изменения устава, ликвидации Общества и исключения его членов, требуется присутствие не менее  $\frac{1}{2}$  действительных членов, живущих в Киеве; самое изменение устава производится путем новой регистрации в Губернском Присутствии.

*Примечание.* Если годичное или чрезвычайное собрание не состоится за неприбытием в них определенного в § 26 числа членов, то через две недели созывается тем же порядком вторичное собрание, которое считается состоявшимся при всяком числе прибывших в него членов, о чем они извещаются при созыве на собрание.

§ 28. Дела на годичных и чрезвычайных собраниях решаются простым большинством голосов присутствующих на собрании членов, за исключением вопросов, указанных в § 27, для решения коих необходимо большинство  $\frac{2}{3}$  голосов наличного состава собрания.

§ 29. Годичные и чрезвычайные собрания открываются председателем Общества или заступающим его место для избрания председателя собрания из числа явившихся членов Общества.

§ 30. Годичные и чрезвычайные собрания имеют предметом своих занятий: а) избрание председателя Общества, двух товарищей председателя, секретаря, товарища секре-

таря, казначея, трех членов Совета, двух кандидатов к ним и ревизионной комиссии: трех членов и двух кандидатов к ним; б) рассмотрение и утверждение годичного отчета и сметы доходов и расходов; в) обсуждение вопросов, превышающих власть Совета: изменение или дополнение устава, ликвидация Общества, исключение членов и т. п.

§ 31. Всякое предложение, не выходящее из границ устава Общества, за подписью не менее десяти членов, Совет обязан внести со своим заключением в ближайшее Общее Собрание.

### **Печать Общества**

§ 32. Общество имеет печать и бланки с наименованием на русском языке: «КИЕВСКОЕ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО».

### **Ликвидация Общества**

§ 33. В случае закрытия общества, все имущество такого за уплатой всех долгов Общества переходит к Киевскому Религиозно-Философскому Обществу, устав коего утвержден Киевским Губернским по делам об обществах Присутствием 23 января 1908 года и внесен в соответствующий реестр под № 4.

Действительный Статский Советник Николай Николаевич Володкович, проживающий в г. Киеве, по Кузнечной ул. в д. № 44.

Магистрант Философии Василий Васильевич Зеньковский, проживающий в г. Киеве, по Фундуклеевской ул., № 35.

Магистр Уголовного Права Григорий Васильевич Демченко (Тарасовская, № 10, кв. 3).

Доктор Медицины Николай Федорович Страдомский (Фундуклеевская, № 3, кв. 2).

Магистрант Уголовного Права Лев Моисеевич Зайцев, жительствующий в г. Киеве, по Терещенковской ул., д. № 3.

Речь при открытии научно-[философского]  
общества. 1914 г.<sup>11</sup>

Если не считать состоявшегося около месяца тому назад учредительного собрания нашего общества, сегодняшнее заседание является первым в его жизни, его настоящим днем рождения. По этому поводу я позволю себе выразить не пожелание, а уверенность, что лучшим ручательством его дальнейшего преуспеяния будет та прекрасная цель, во имя которой оно возникло. Цель эта состоит в том, чтобы внести свою долю участия в разрешение философских проблем, выдвинутых нашим временем. Если вслед за Сен-Симоном делить все эпохи на органические и критические, то эпоху, переживаемую в настоящее вре-

---

<sup>11</sup> Речь при открытии научно- [философского] общества. 1914 г. // ИР НБУ. Ф. I. Ед. хр. 44 868. 25 л.

Хотя в каталоге и тексте фамилия Е. В. Спекторского не указана, но название и приписка на первом листе рукописи «Речь на открытии нфо 23.XI.1914 г.» позволяют с точностью установить автора. В частности, в газете «Последние Новости» от 25.11.1914 (№ 2735) читаем: «23 ноября состоялось в помещении Высших женских курсов первое публичное собрание Киевского научно-философского общества. Председательствовал Е. В. Спекторский при секретаре Л. М. Зайцеве. Собрание открылось речью председателя, посвященной тем основным вопросам, которые в настоящее время выдвигаются научно-философской мыслью».

мя философией, нельзя не назвать критической в самом решительном и нередко полном глубокого драматизма смысле этого слова. Еще не так давно казалось, что философия окончательно и навсегда вступила в стадию мирного и идиллического органического существования. В ней прочно утвердились две доктрины или, вернее, две методы — трансцендентальная или систематическая и генетическая или эволюционная. Казалось, что первая всецело удовлетворяла искателей вечного и неизменного в мысли и бытии, умы, так сказать, статические; вторая с таким же успехом удовлетворяла умы динамические, ищащие истину в движении, в развитии, в эволюции идей и бытия. Казалось, что этими двумя доктринами без остатка исчерпываются все философские возможности, удовлетворяются все духовные вкусы. Вместе с тем казалось, что обе эти доктрины прочно опираются на положительную, вполне определившуюся науку, ориентируются в несомненном факте ее существования. Сообразно с этим философия обрекала себя на скромную роль истолковательницы факта науки, «критической» по отношению к этому факту лишь в смысле конгениальной, объясняющей критики, так сказать, философской рецензии или реферата науки. Сова Минервы, расправляющая крылья и начинаящая свой бесшумный полет только с наступлением серых сумерек, стала живым образом философской мысли. Философия стала подводить итоги как развития науки, так и своего собственного развития. Философ перестал быть искателем истины и превратился в рецензента науки, или в историка философии.

Все пути мысли казались уже пройденными. И самопознание философии свелось к историческим воспоминаниям, ограничивалось тем, что она обозревала ретроспективным взглядом пройденный ею путь, вспоминала, как она некогда философствовала. Во всем этом не было ничего ни удивительного, ни сомнительного. И поэтому, казалось, не было никаких поводов ни для удивле-

ния, этого философского пафоса, вызвавшего к жизни наивное, но также и гениальное любомудрие античного мира, ни для сомнения, бывшего источником философского творчества в новое время. В философии, казалось, все уже до такой степени установилось и даже остановилось, что совершенно исключалось какое бы то ни было движение вперед и допускалось только движение назад. Сообразно с этим, как в эпоху упадка античной философии, впервые раздались призывы «назад» — назад к Пифагору, и появились пифагорейцы, назад к Платону, и появились неоплатоники — так и теперь раздались призывы «назад» — назад к Канту, и появились неокантианцы, назад к Фихте, Гегелю, Фрису<sup>12</sup>, Лейбницу, и появились неофихтеанцы, неогегельянцы, неофрисеянцы, неолейбницианцы и т. п. С помощью приданка «нео» история философии была возведена на степень системы философии. Словом, все как будто свидетельствовало о том, что философия переживает органическую эпоху, что выяснены основные очертания природы и культуры, а также пути их разумения, и что поэтому нет места для крупных проблем, для того святого беспокойства, которое всегда так резко характеризует всякое философское искание.

Таково то положение, в котором еще недавно находилась философия. В настоящее время положение изменилось до неузнаваемости. Появился вернейший признак нарушения равновесия и наступления философского кризиса, именно скептицизм — и притом не только иронический и равнодушный скептицизм, скептицизм, так сказать, Монтеня, в поисках истины находящий отсутствие всякой истины и на этом успокаивающийся, но также экспансивный и трагический скептицизм типа Паскаля, не удовлетворяющий ни тем, что уже познано, ни тем, что вообще познаваемо, и обращающийся к метафизике, даже к мисти-

---

<sup>12</sup> Имеется в виду немецкий философ Якоб Фридрих Фриз (Jakob Friedrich Fries) (1773–1843).

ке, вообще к вере за уяснением научных и философских сомнений. Обнаружился целый ряд неразрешенных, а, может быть, и вообще неразрешимых проблем. И в тех случаях, где еще недавно философия умела давать более или менее категорические ответы на обращенные к ней вопросы, она теперь сама себе задает полные недоумения вопросы.

Так, например, еще совсем недавно при всем различии и даже противоположности отдельных гносеологических направлений все они были проникнуты одним общим убеждением, что необходимо, возможно и действительно существует познание истины, которая действительно существует как нечто объективное и однозначное. И сообразно с этим вместо отдельных теорий познания явилась мысль о теории познания, как чего-то не склоняющегося во множественном числе. И вот в последнее время, как известно, это убеждение или, если хотите, эта вера начинает все более и более исчезать. Все чаще и чаще высказываются сомнения не только в действительности и возможности, но даже и в необходимости однозначной теории истины. Все чаще и чаще приходится слышать, что все так называемые истины — это не более как экономия наших умственных сил в борьбе с тем вечно непознаваемым инкогнито, которое именуется объективным миром. Все чаще и чаще исповедуется гносеологический импрессионизм и оппортунизм. Истинным признается только то, что, выражаясь словами «Прагматизма» Джемса, «окупается» с точки зрения тех или иных наших практических потребностей. И, как это делает Папини<sup>13</sup>, путем философии уподаются коридору в гостинице со множеством дверей, за которыми помещаются люди, занятые каждый своими делами и не знающие, да и не желающие знать, кто их соседи и чем они заняты. Ученые и философы, выказывающие такие взгляды, очевидно, являются Самсонами позна-

<sup>13</sup> Джованни Папини (1881–1956) — итальянский писатель, автор книги «Сумерки философов» (1906).

ния, крепко привязанными к нему и все же собственными силами превращающими его в развалины. В сущности, они повторяют Протагора и других софистов. Тем не менее, они не видят иных путей для решения гносеологической проблемы. И по недоразумению они нередко гордятся как своим превосходством тем, что в действительности свидетельствует о их философской беспомощности. Очевидно, гносеологическая мысль переживает кризис, находится в переходном состоянии. Она потеряла старые пути и не нашла еще новых.

Так, например, тот путь философии, который именовал себя критицизмом, опирался на укрепившийся еще в XVII веке взгляд на мир как на ряд феноменов в пространстве и времени. Трехмерное евклидово пространство рассматривалось как всеобщая и необходимая, единственно возможная форма познания и бытия, и еще недавно марбургский неокантианец Наторп победоносно доказывал, что иначе и быть не может. Сообразно со всем этим получалась геометрически отчетливая, прозрачно чистая картина бытия как чего-то совершенно определенного и однозначного. И вот в последнее время положение резко изменилось. С одной стороны, изменилось до неузнаваемости понимание пространства и времени в естествознании. С другой стороны, изменилось и понимание евклидовой геометрии в математике и философии. Из единственно реальной она была превращена в одну из многих возможных. И сообразно с этим вопрос о ее всеобщности и необходимости сделался действительно вопросом.

Подобным же образом в последнее время все чаще и чаще стали раздаваться замечания, что наше познание изобилует не только гипотезами, то есть предположениями, относительно которых надеются, что они соответствуют действительности, но даже фикциями, то есть предположениями, заведомо ей не соответствующими. Относительно гипотез особенно поучительны замечания книги Пуанкаре *La*

*science et l'hypothèse*<sup>14</sup>. Что касается фикций, то, как известно, Файхингер посвятил последнему философскому конгрессу в Болонье свое исследование *Die Philosophie des Als Ob*<sup>15</sup>, доказывающее, что даже иные аксиомы математически носят не только гипотетический, как полагал Пуанкаре, но прямо таки фиктивный характер. Словом, обнаруживается тенденция выдвигать категорию возможности на первый план и предпочтительнее перед категорией действительности и необходимости.

А это открывает широчайший простор для творчества, как в философии, так и в науке: *le réel est étroit, le possible est immense*<sup>16</sup>. Мир возможного открывает тем более безбрежные перспективы, что в последнее время начинают обнаруживаться совершенно новые, никогда еще не замечавшиеся свойства физических тел и материальной природы, творческой эволюции мысли как будто соответствует и творческая эволюция природы. Наука идет навстречу новому, неизвестному будущему. И философам уже нельзя только подводить итоги тому, что сделано учеными. Им тоже по необходимости приходится заглядывать в мир новых, еще неизведанных возможностей. Это тем более необходимо, что все чаще и чаще замечается переход отдельных ученых специалистов на путь философии. Таков был математик Пуанкаре. Таков был химик Остwald. Одним химиком стало меньше. Зато одним философом стало больше. Но хороший химик оказался плохим философом. Очевидно, философствовать теперь стало труднее, чем

<sup>14</sup> Книга французского математика и философа Анри Пуанкаре (1854–1912) «*La science et l'hypothèse*» («Наука и гипотеза»), опубликованная в 1902 году.

<sup>15</sup> Работа немецкого философа Ганса Файхингера (1852–1933), основателя фикционизма, «*Die Philosophie des Als Ob*» («Философия “Как если бы”»), изданная в 1911 году.

<sup>16</sup> «Реальное — ограничено, возможное — безмерно» (Цитата из поэмы французского поэта Альфонса де Ламартина (1790–1869) «Человек. К лорду Байрону» («*L'home. A lord Byron*»)).

прежде. Явились новые потребности. Необходимы новые пути.

Кроме целого ряда новых проблем, или новых постановок старых проблем вроде проблемы реальности или теории предметов, современная философия унаследовала еще от прошлых времен целый ряд нерешенных проблем. Так, например, каковы бы ни были успехи психологии, этой, в сущности, очень молодой науки или даже, может быть, как полагал Джемс, только надежды на науку, все проблемы, с давних времен ставившиеся философами по поводу души, ее своеобразия, ее соизмеримости с телесными явлениями, остаются, в сущности нерешенными. Каковы бы ни были успехи эволюционной биологии, тайна жизни все еще остается непознанною, и никто не может сказать, что уже действительно нет никаких сомнений относительно происхождения жизни или мысли на земле. Или, например, хотя еще Платон назвал этику величайшую наукой, эта наука еще далеко не готова. Если сравнительно хорошо разработана метафизика этики, то гносеология этики, теория этического познания остается сильно запущеною. Еще более запущена теория юридического познания, представляющего чрезвычайно своеобразную область чего-то посредствующего между деонтологией и онтологией, между долженствованием и бытием. Наконец, что такая современная эстетика, философия искусства, как не огромный вопросительный знак?

Все только что отмеченные проблемы касаются, так сказать, кабинетной, школьной, профессиональной, учено-й философии. Но есть еще целый ряд глубочайших сомнений и проблем, неизбежно возникающих в самое последнее время и неизбежно превращающихся в философа каждого мало-мальски отзывчивого и вдумчивого человека. Это сомнения, связанные с кризисом европейской культуры, вызванным современной войной. Еще так недавно казалось, что уже решены все великие проблемы этой культуры и что остались только мелочи, детали.

Правда, многое еще казалось недоделанным. И из-за многих благ культуры — духовной, социальной и материальной — велась более или менее упорная борьба, как личная, так и общественная. Но все это были детали, подробности. В главном же, казалось, что дело культуры уже сделано и остается только оценивать сделанное, сохранять и слегка совершенствовать культурные ценности. Философия культуры разумелась как философия уже достигнутого и ценного во всей его идиографической неповторимости. В общем, это достигнутое ценилось очень высоко. И только от времени до времени появлялись слишком беспокойные умы, которые отвлекались от борьбы за те или иные, более или менее мелкие блага данного момента, и мысленно представляли себе полную реализацию всех чаяний современной культуры. И тогда они приходили в ужас от той слишком благоустроенной, слишком прозаической картины, которая рисовалась им. Они видели сытое, просвещенное, спокойное мещанско-е общество, состоящее из бесчисленного множества людей с одинаковыми понятиями, речами и поступками, людей, удивительно похожих друг на друга, равных и даже тожественных друг другу, бесконечную, бесцветную, однотонную массу однородных индивидов. Им рисовалась какая-то печальная картина социальной энтропии, где уже нет места ни для живой мысли, ни для живого дела, где нет ничего значительного, никаких проблем, никакого творчества. И особенно типично считалась в этом отношении Бельгия. Образцовая во многих отношениях бельгийская конституция, огнедышащие заводы или цветущие поля, благоустроенный и безопасный быт — все это делало Бельгию рабем для искателей уютной культурной жизни, но также и грозным предотвражением для искателей глубоких, захватывающих проблем. Казалось, все уже устроено. И в прозе повседневной культуры, казалось, нет и не будет никогда места для героизма мысли или героизма дела. Даже в тех случаях,

когда страна делилась на два враждебных лагеря — клерикалов и социалистов, как это имело место в прошлом году, — оказывалось, что, в сущности, происходит не более как домашний спор о некоторых частностях и деталях прочной и спокойной бельгийской культуры. И неслучайно то обстоятельство, что именно в Бельгии появился ряд поэтов и мыслителей, которые, сознавая весь ужас, которым угрожает духовной жизни эта благоустроенная проза, делали героические усилия для того, чтобы и в ее рамках найти повод для поэтической меланхолии, для метафизической рефлексии, для размышлений о вещах значительных, даже для мистики бытия. И вот теперь эта самая Бельгия являет нам картину, полную глубокого трагизма. Оказалось, что достаточно было несколько недель для того, чтобы заменить цветущую культуру безлюдной пустыней, покрытой развалинами, своим печальным видом припоминающими горестное замечание поэта: *sunt lacrymae regum*<sup>17</sup>. А люди, создавшие эту культуру и гордившиеся ею, принуждены зарыться в траншее и как бы уподобиться троглодитам или пещерным людям. И только усовершенствованные по последнему слову науки и техники орудия взаимного истребления людей свидетельствуют о том, что все это имеет место не в доисторические времена или в небывалую эпоху естественного состояния войны всех против всех, а в наши дни, среди расцвета культуры XX века. И вот при виде всего этого перед каждым из нас встает ряд острых сомнений. Что стало с философией культуры и культурных ценностей, проповедь которой так настойчиво раздавалась в последнее время из Германии? Где та абсолютная ценность каждой человеческой личности как личности моральной, которая независимо от действительных достоинств тех или иных эмпирических индивидов, никогда не должна слу-

---

<sup>17</sup> «Есть слезы для (чужих) бед (т. е. слезы сочувствия)» — цитата из поэмы «Энеида» древнеримского поэта Вергилия (70–19 до Р.Х.)

жить средством для кого бы то ни было? Вместе с тем, если, как известно, еще Аристотель находил, что уже драма, разыгрываемая на театральной сцене со всею ее бутафорией может и должна оказывать на ее зрителей очищающее моральное влияние, то тем больший катарсис, тем большее моральное очищение должно произойти от зре лища грандиозной мировой драмы, в которой борются и гибнут настоящие люди и льется потоками настоящая кровь? Вопросы этики встают перед нами во весь свой гигантский рост и притом именно как вопросы этики, то есть нравственно должного и объективно обязательного, а не как вопросы техники, практической целесообразности или же необузданной воли к жизни или воли к власти. И если еще недавно мы поддавались искушению находить известный вкус, известную привлекательность в той оценке деяний Наполеона, которую производил Талейран: *c'est plus qu'un crime, c'est une faute*<sup>18</sup>, это более, чем преступление, это ошибка, то теперь мы повсеместно сознаем необходимость бросить тому, кто мним себя Наполеоном наших дней, прямо противоположный упрек: *c'est plus qu'une faute, c'est un crime*, это более, чем ошибка, это — преступление. Вместе с тем мы сознаем, что прошло то еще недавнее время, когда искание объективных этических императивов и абсолютных моральных ценностей могло казаться устарелым и даже смешным занятием, и когда последним словом знания и размышления в области морали казалась эволюционная мораль, возводившая в принцип то, что так смущало настоящих моралистов всех времен, именно изменчивость и неустойчивость, гибкость и текучесть критериев доб-

<sup>18</sup> «Это больше, чем преступление, это ошибка» — фраза, которую произнес министр иностранных дел Талейран (по другим источникам — министр полиции Фуше или председатель Законодательной комиссии Антуан де ла Мерт), узнав, что консул Бонапарт казнил 21 марта 1804 года Луи Антуана де Бурбона-Конде, герцога Энгиенского.

ра и зла, мораль, принимавшая отказ от проблемы добра за единственно возможное ее разрешение и видевшая конец философских исканий там, где они, собственно говоря, еще совсем и не начинаются.

Таким образом, благодаря переживаемым нами событиям каждому из нас приходится уделять вопросам этики несравненно больше внимания, чем прежде. Но этого еще мало. Перед нами неизбежно встает целый ряд вопросов метафизики. Каков смысл происходящих событий? Исчерпывается ли он только тем, что механически сталкиваются вооруженные силы отдельных государств? Нет ли у событий и иного высшего, метафизического смысла? И соподобно с этим тот исход войны, которого все мы жаждем и который уже теперь, к счастью, можно предвидеть, именно наш успех, явится ли он простой случайностью, простой неудачей сорвавшейся затеи тевтонских Кречинских<sup>19</sup>. простым результатом соотношения числа штыков, пушек и сабель, арифметики сил и механики их столкновения — или же он будет иметь и высшее моральное значение, свою теодицею? Все это, конечно, чисто метафизические вопросы. Но наше сознание до такой степени встревожено, и переживаемые события до такой степени, несомненно, имеют мировое значение, что угрожающая нам опасность метафизики, эта, как выразился Платон, прекрасная опасность (*καλὸς κίνδυνος*), быть может, не так уж страшна и во всяком случае вполне извинительна или, по крайней мере, понятна.

Таким образом, мы видим, что вдумчивому человеку становится все труднее и труднее скользить только по поверхности мысли и жизни, считать все основные проблемы миропонимания и жизнепонимания уже решенными — только за исключением некоторых ме-

---

<sup>19</sup> Е. В. Спекторский использует имя главного героя пьесы А. Сухово-Кобылина «Свадьба Кречинского», ставшее нарицательным для обозначения шулерства, обмана, потерпевшего крах.

лочей, пустячных деталей. Вопросы огромного мирового значения властно и повелительно встают перед нами. И остается выбирать — или отказаться от всякой вообще мысли или же вступить на путь именно философской мысли со всеми ее вечными и величавыми проблемами. И да будет мне позволено приветствовать всех собравшихся здесь по поводу того, что они, очевидно, сознательно предпочитают второй путь.

Наталия Филиппенко

КИЕВСКИЕ  
ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА  
НАЧАЛА XX ВЕКА

---

Исследования по истории русской мысли  
Том двадцать восьмой

---

Под общей редакцией М. А. Колерова

ISBN 978-5-905040-70-2



9 785905 040702 >

**Изатель Модест Колеров**  
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 16.03.2021. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

**arvato**  
ЯПК

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного  
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»  
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97